

Filozoful—Rege?

Filozofie, morală și viață publică

Editor : MIRCEA FLONTA



BUCUREȘTI

1. \$

Coperta : IOANA DRAGOMIRESCU-MARDARE

© HUMANITAS, 1992,
pentru versiunile în limba română
ale textelor antologate.

ISBN 973-28-0209-X

CUPRINS

<i>Prefață</i>	7
EDMUND HUSSERL	
Criza științelor ca expresie a crizei existențiale radicale a umanității europene	15
ALFRED NORTH WHITEHEAD	
Aventura	32
LUDWIG WITTGENSTEIN	
O conferință despre etică	44
RICHARD M. HARE	
Libertate și rațiune. Un exemplu practic	53
KARL JASPERS	
Sarcina filozofiei în prezent	73
BERTRAND RUSSELL	
Filozofii ale puterii	83
W. K. C. GUTHRIE	
Filozofia și ideile politice	96
KARL R. POPPER	
Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței	107

J. W N. WATKINS

Teoria cunoaşterii şi politica 136

FERDINAND GONSETH

Filozofia deschisă 161

ROBERT NOZICK

Filozofie coercitivă şi pluralism filozofic 180

Despre autori 197

P R E F A Ț Ă

Volumul de față reunește texte ale unor gânditori reprezentativi ai secolului nostru, alese pentru a ilustra lumina pe care o poate arunca speculația filozofică și analiza conceptuală asupra unor preocupări spirituale și practice ale individului și colectivității sociale. În câteva dintre acestea se polemizează cu prejudecățile populare privitoare la caracterul gratuit al filozofiei sau cu teorii mai noi care afirmă sau sugerează că analiza conceptuală se raportează neutru la acele interese sacre sau profane ce pun în mișcare sensibilitatea și gândirea omului instruit. Din perspective variate, aceste texte identifică unele din firele țesăturii ce leagă gândirea filozofică cu năzuințe și preocupări majore situate în afara perimetrului ei și fără legătură aparentă cu problemele filozofiei. Sint scoase la iveală motivații și rațiuni vitale care inspiră și orientează construcția și reflecția filozofică și, mai ales, diferite modalități în care idei filozofice din cele mai abstracte sînt în măsură să apere și să legitimizeze poziții și situații distincte în sfera vieții sociale și politice. Asemenea raporturi dintre filozofie și alte orizonturi ale vieții omenești pot fi identificate dincolo de diferențe accentuate între acele moduri de a practica filozofia pe care le documentează textele alese. Se conferă astfel mai multă consistență și forță de convingere impresiei spontane a profanului că bolta cerească a gândirii filozofice nu poate să fie atît de departe de pămînt cît lasă să se înțeleagă lectura unor scrieri filozofice sau o spun uneori filozofii.

Am ordonat textele, traduceri din autori străini, în trei grupuri. Tema centrală a primului grup o constituie relevarea implicațiilor spirituale, în primul rînd

etice, ale asumării anumitor principii filozofice precum și a aportului analizei conceptuale la clarificarea unor principii ale vieții morale. Al doilea grup de texte discută din diferite unghiuri de vedere raporturile gândirii filozofice cu domeniul vieții publice, cu ideile politice, cu practica politică și cu alte interese de ordin practic. În sfârșit, am plasat la urmă două texte care desfășoară tot atâtea perspective originale asupra naturii demersului filozofic, a locului interogației și analizei filozofice în universul cunoașterii și al vieții spirituale.

În vederea unei orientări preliminare a cititorului, vom prezenta foarte pe scurt conținutul fiecăreia din contribuțiile cuprinse în acest volum.

Vorbind de o criză a științelor în secolul nostru și caracterizând această criză drept „o criză existențială radicală a umanității europene“, E. Husserl dezvoltă propria lui concepție cu privire la misiunea filozofiei și la semnificația ei spirituală și morală. Filozofia, așa cum a fost ea creată de greci, era caracterizată prin aspirația spre totalitate. Ea cuprindea ideea infinității pe care autorul o apreciază ca fiind de o importanță hotărâtoare pentru spiritul occidental. Aastă viziune a constituit temelia pe care au apărut și s-au dezvoltat științele europene începând din Renaștere. Evoluția ulterioară a științelor, mai ales de la sfârșitul secolului al XIX-lea, a reprezentat însă o abandonare crescândă a menirii lor, aceea de a cuprinde existentul în totalitatea sa. Prin izolarea lor crescândă față de filozofie, științele sînt lipsite de acel fundament care le conferă un sens uman. Totodată, spiritul pozitivist și concurența sistemelor îndepărtează filozofia de la adevărata ei menire. Criza științelor devine astfel nu numai o criză a cunoașterii, ci și o criză existențială. Numai restaurarea filozofiei ca știință universală, așa cum o concepe fenomenologia, poate dezvoltă științelor pozitive temelia pe care s-au dezvoltat și favoriza o nouă înțelegere a raportului dintre subiect și existență, depășirea rupturii moderne dintre subiectivitate și obiectivitate. Ca reîntoarcere la sine a rațiunii omenești, filozofia este singura în măsură să ofere omului evoluat din punct de vedere spiritual o orientare normativă. Fi-

lozofia are, aşadar, eminenta menire etică de a indica omenirii ceea ce trebuie ea să fie.

În opoziție cu procedura cercetătorului care se străduieşte să determine ce este civilizația printr-o cercetare istorică a faptelor, a societăților din trecut și din prezent, A. N. Whitehead propune un răspuns la această întrebare pornind de la principii filozofice abstracte. În pasajul ales sint formulate trei principii metafizice care întemeiază *Aventura* (efortul creator de noi valori), ca determinare constitutivă a civilizației. În confruntare cu tradiția filozofică, îndeosebi cu cea platoniciană, autorul susține mai întâi principiul că existența are un caracter procesual și, prin urmare, perfecțiunea nu poate fi menținută ca realitate statică. Al doilea principiu este cel al finitudinii realului, un principiu care ne conduce la înțelegerea imposibilității reunirii și înlăptuirii simultane a tuturor valorilor. Al treilea principiu este cel al individualității, a cărei expresie o reprezintă existența indivizualilor durabili. Pentru Whitehead armonia existenței este armonia individualităților durabile legate în unitatea unui fundal. Libertatea însăși nu este decît expresia autoafirmării individualului. Contrar aparenței totalei lor înstrăinări de lume, principiile metafizice pot oferi astfel baza pentru o mai bună înțelegere a naturii și dinamicii civilizațiilor istorice.

Ca și textul lui Husserl, textul lui Whitehead evocă noțiuni și idei greu accesibile cititorului încă nefamiliarizat cu scrierile acestor autori. Greutățile traducerii sînt, de asemenea, considerabile. Versiunile prezentate aici nu trebuie să fie socotite mai mult decît un început. Recomandăm cititorului pe care asemenea greutăți l-ar putea descuraja să înceapă lectura cu textele următoare.

Conferința despre morală a lui L. Wittgenstein, un text mai puțin cunoscut al celebrului autor, dezvoltă prin demersuri caracteristice filozofiei analitice o teză în esență negativă. Autorul caracterizează opoziția dintre judecăți de valoare și judecăți despre fapte și susține independența absolută a primelor în raport cu ultimele cu referire la distincția dintre sensul absolut și sensul relativ al unei evaluări. Spre deosebire de enunțurile factuale, judecățile de valoare în sens absolut, care intervin

în discursurile etice și religioase, sînt caracterizate drept lipsite de sens. Lipsa de sens a acestor enunțuri este apreciată ca „esența lor ultimă“, deoarece prin ele se trece „dincolo de granițele limbajului“. Această concluzie a analizei logico-epistemologice nu ne împiedică totuși să recunoaștem că în evaluările noastre cu sens absolut își găsesc expresia nevoi și aspirații sufletești ireductibile. Concluzia radicală este că morala și religia au rădăcini adînci în ființa noastră, chiar dacă ele nu pot primi, în principiu, o justificare rațională.

Fragmentul ales din cartea lui R. Hare subliniază însemnătatea pe care o capătă analiza argumentelor și raționamentului moral în abordarea și evaluarea unor situații de viață dilematice, cum este cea a conflictelor rasiale. Cercetarea întreprinsă urmărește între altele o mai bună clarificare a rolului enunțurilor despre fapte în raționamentele morale curente. Raționamentul moral este desigur o activitate spontană a omului. Cu toate acestea, clarificarea structurii sale logice nu reprezintă o activitate gratuită în măsura în care poate contribui la determinarea premiselor sale și prin aceasta la punerea într-o lumină nouă a răspunderii subiectului care formulează sau acceptă judecăți morale cu mari implicații asupra raporturilor interumane.

Articolul lui K. Jaspers reprezintă o apologie a filozofiei. Autorul susține că orice reflecție sistematică sau spontană asupra sensului existenței omenești are o substanță filozofică. Preocupările filozofice nu ar trebui socotite, așadar, un lux intelectual. În realitate ele reprezintă o componentă inalienabilă a unei trepte mai evolute a conștiinței de sine și a vieții spirituale a omului. În acest sens, pînă și dezinteresul omului instruit pentru filozofie este tot o filozofie. Realitatea socială și politică în care trăim este rezultatul unui anumit mod de a gîndi și de a acționa, așadar, în cele din urmă, produsul unei anumite filozofii. Sistemele politice totalitare și democratice sînt inspirate de viziuni diferite, diametral opuse, asupra omului și societății. Confruntarea dintre ele în lumea de azi este, totodată, o confruntare între concep-

țiile care le susțin. În universul totalitar, conștiința demnității ființei umane, pe care o trezește și o întreține o reflecție filozofică autentică, constituie singurul temei trainic al rezistenței și speranței. Pe de altă parte, în societatea democratică reflecția filozofică lucidă și critică reprezintă pavăza spirituală cea mai de preț împotriva tuturor orientărilor și forțelor care amenință libertatea și pot favoriza reînvierea totalitarismului. Încrederea într-un viitor mai bun în lumea de astăzi nu poate fi despărțită de nădejdea că marea tradiție filozofică va putea contribui prin forțele spirituale pe care le trezește și le pune în mișcare la dezvoltarea conștiinței de sine a ființei omenești.

Într-un text foarte concis, care păcătuiește poate prin simplificări, dar rămâne incitant prin vervă polemică și spirit provocator, B. Russell corelează postulate de bază ale unor sisteme de gândire consacrate cu intenții și inclinații de ordin politic și moral, mai mult sau mai puțin conștiente, ale creatorilor lor, în primul rînd cu ceea ce numește apetitul pentru putere (*love of power*). Autorul crede că tocmai asemenea intenții și inclinații asigură nu o dată unitatea și coerența unor sisteme metafizice.

W. K. C. Guthrie formulează unele considerații generale cu privire la sursele și fundamentele filozofice ale unor controverse în chestiuni de ordin politic și moral. Diferite reprezentări despre natura umană au mijlocit adesea relația dintre principii metafizice și epistemologice abstracte, pe de o parte, și idei morale și politice a căror semnificație practică este evidentă, pe de altă parte. Autorul înfățișează și discută evaluări divergente ale rolului rațiunii și simțurilor în cunoaștere la filozofi antici greci, precum și dezvoltarea modernă a tradiției raționaliste și empiriste în epistemologie din punctul de vedere al semnificației acestor poziții pentru abordarea problematicii morale și politice. Disputa mai recentă asupra îndreptățirii caracterizării ce se dă sofistilor în dialogurile lui Platon ilustrează în mod sugestiv anumite relații între concepțiile filozofice și politice ale autorilor care au susținut această controversă.

Textul lui K. R. Popper discută consecințele practice ale „filozofiei pure“ cu referire la consecințele sociale și politice ale unor teze epistemologice. În acest fel, autorul argumentează în sprijinul punctului de vedere mai general că există idei filozofice puternice care nu pot fi îngrădite în limitele unui domeniu problematic limitat, ci pătrund și modelează modul nostru de a gândi asupra oricărui subiect, cu deosebire asupra unor probleme de interes general. În particular, autorul analizează raportul dintre ideile liberalismului, ca doctrină politică, și anumite teorii ale cunoașterii pe care le califică drept variante ale optimismului și pesimismului epistemologic. Această analiză arată, între altele, că o teorie epistemologică care nu rezistă criticii poate totuși să întemeieze idei sociale și politice pozitive, dar, totodată, că autoritarismul și practicile antidemocratice din trecut și de astăzi au și un suport epistemologic. Autorul sugerează acel fel de a vedea cunoașterea umană care este în măsură să susțină o teorie a instituțiilor democratice și practica democrației.

Articolul lui J. Watkins reprezintă, în linii mari, o continuare a problematicii discutate în textul lui Popper. Autorul explorează corelații la prima vedere nebanuite între concepții epistemologice și situații politice. Deși nu pot fi derivate pur și simplu din idei filozofice, multe teorii politice stau într-o relație caracteristică de dependență față de acestea. S-ar putea spune că primele le sprijină, le sancționează sau le legitimează pe ultimele. Această concluzie este sprijinită prin evidențierea implicațiilor tezei empiriste și respectiv failibiliste pentru ~~aprecierea~~ deosebirilor de opinii care sînt esențiale în funcționarea instituțiilor democratice. Teza, la prima vedere surprinzătoare, a lui Watkins este că o teorie empiristă a cunoașterii nu este în măsură să susțină instituțiile democratice. Într-adevăr, în teoria empiristă a cunoașterii lui Hume eroarea nu apare ca inherentă cunoașterii omenești, ci, mai degrabă, drept consecința tendinței interesate de a-i înșela pe alții. Or, dacă eroarea va fi socotită nefirească și arbitrară, urmează că deosebirile de opinii între partide și grupuri vor duce la suspi-

ciune reciprocă, o stare de spirit ce amenință să fie fatală pentru instituțiile democratice.

Textul lui F. Gonseth schițează contururile mari ale unei filozofii deschise cu referire la ceea ce el caracterizează aici drept metodologie a deschiderii la experiență. Autorul examinează modul cum se răsfringe asupra înțelegerii filozofiei și a practicii ei opțiunea fundamentală a deschiderii la experiență. Degajarea premiselor și exigențelor specifice ale deschiderii la experiență în filozofie este exemplară pentru înțelegerea cerințelor și condițiilor unei cercetări deschise în genere. Se examinează posibilitatea concilierii acestei opțiuni cu statutul tradițional al filozofiei ca disciplină discursivă. Se relevă totodată că practicarea filozofiei din perspectiva acestei opțiuni duce la ștergerea frontierelor rigide dintre filozofie, cercetarea științifică și alte activități omenești întemeiate pe cercetări cu caracter sistematic.

Pasajele care au fost alese din capitolul introductiv al cunoscutei cărți a lui R. Nozick schițează un portret sugestiv al unui mod consacrat de a concepe filozofia și propun o viziune alternativă. Nici îndrăzneala construcției speculative, nici rigoarea argumentării nu exprimă destul de bine acele particularități care individualizează gândirea filozofică și explică fascinația pe care a exercitat-o și o exercită până astăzi asupra tuturor celor capabili de gândire independentă. O filozofie originală este în primul rând un nou fel de a întreba. Filozoful se întreabă de obicei cum este cu puțință un anumit lucru de vreme ce recunoaștem și presupunem acceptate alte lucruri. Urmează că în scrierile filozofice va trebui să căutăm în primul rând nu demonstrații, ci explicații filozofice. Valoarea unei filozofii stă mai ales în capacitatea ei de a stimula și dezvolta curiozitatea intelectuală, dorința de a înțelege și nu în realizarea unui consens intelectual cit mai cuprinzător, întemeiat pe argumente constringătoare. Privite din această perspectivă, filozofiile apar mai degrabă drept răspunsuri ipotetice date unor întrebări privitoare la modul în care este posibil ceva, decât drept sisteme de adevăruri definitive, care se

exclud reciproc. Pluralismul filozofic exprimă, aşadar, însăşi natura activităţii filozofice şi nu, aşa cum s-a crezut şi s-a spus adesea, eşecul încercărilor de a atinge presupusul ei obiectiv, acela de a stabili o dată pentru totdeauna adevărul.

O ultimă observaţie. Interesul prioritar pentru temele ce sînt discutate în această carte nu se susţine numai prin consideraţii de principiu. El se justifică şi prin acele constrîngerii exterioare care au împiedicat fie şi numai invocarea lor în tot ce s-a publicat în această ţară de-a lungul mai multor decenii.

Editorul rămîne îndatorat traducătorilor şi pentru contribuţia lor la alegerea textelor.

MIRCEA FLONTA

CRIZA ȘTIINȚELOR CA EXPRESIE A CRIZEI EXISTENȚIALE RADICALE A UMANITĂȚII EUROPENE *

EDMUND HUSSERL

Traducere de Thomas Kleininger

§ 1. Ținând seama de succesele lor permanente
se poate vorbi oare
într-adevăr de o criză a științelor ?

Nu trebuie să mă surprindă dacă în acest lăcaș dedicat științelor însuși titlul acestor conferințe, în speță *Criza științelor europene și psihologia*, va provoca obiecții. O criză a științelor noastre pur și simplu — se poate vorbi oare pe drept cuvânt de așa ceva ? Nu este oare această expresie atît de des auzită astăzi o simplă exagerare ? Criza unei științe nu înseamnă nimic altceva decît că autentică ei științificitate, întregul mod cum și-a conceput sarcina precum și felul cum și-a elaborat în consecință metoda au devenit îndoielnice. Poate că un asemenea diagnostic se potrivește filozofiei care pare pe cale să cadă astăzi pradă scepticismului, iraționalismului, misticismului. Același lucru poate fi valabil și pentru psihologie în măsura în care mai are ambiții filozofice și nu se mărginește a fi o știință pozitivă între celelalte. Dar cum ar fi posibil să se vorbească de-a dreptul și cu toată seriozitatea despre o criză a științelor în genere, așadar și a științelor pozitive ; printre ele a matematicii pure și a științelor exacte ale naturii, pe care nu vom înceta niciodată să le admirăm ca pe niște modele adevărate ale unei

* Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1962, pp. 1—17. Punctul de plecare al scrierii l-au constituit conferințele ținute de autor la Viena, în mai 1935.

științificității riguroase și deosebit de eficiente. Firește că în ceea ce privește stilul general al teoriei și al metodelor lor sistematice aceste științe se dovedesc schimbătoare. De curînd ele au izbutit să depășească o înțepenire ce risca să se instaleze sub titlul de fizică clasică; amenințarea venea din faptul că un stil confirmat de experiența mai multor veacuri tindea să se erijeze într-o presupusă desăvîrșire clasică. Dar lupta victorioasă împotriva idealului fizicii clasice, precum și disputa încă neîncheiată cu privire la forma de edificare autentică a matematicii, pure înseamnă oare toate acestea că fizica și matematica din trecut nu au fost încă științifice sau că nu au putut dobîndi în sfera lor de lucru rezultate evidente chiar dacă aceste științe au mai fost încă grevate de anumite neclarități sau întunecări? ● Oare pentru noi, cei care ne-am eliberat de astfel de ochelari de cal, acele rezultate nu mai sînt convingătoare? Oare nu înțelegem perfect, atunci cînd ne repunem în situația clasicistilor, cum au luat naștere în ea toate acele descoperiri mărețe și etern valabile, precum și mulțimea de invenții tehnice care au constituit un temel al de bun pentru admirația generațiilor precedente? Fie că fizica este reprezentată de un Newton, de un Planck sau de un Einstein, sau de oricine altcineva în viitor, ea a fost și va rămîne întotdeauna știință exactă. Ea rămîne astfel chiar dacă au dreptate cei care pretind că o formă absolut ultimă a stilului de edificare a întregii teorii nici nu trebuie să fie așteptată și nici nu merită să fie dorită.

Este evident că lucrurile stau la fel și în cazul altor mari grupe de științe pe care obișnuim să le numărăm, printre științele pozitive, și anume în cazul științelor concrete ale spiritului — lăsînd deoparte relația lor controversată cu idealul exactității din științele naturii — o întrebare ce vizează de altfel deja raportul disciplinelor biofizice („concret“ naturale) cu științele exacte ale naturii. Rigoarea științificității tuturor acestor discipline, evidența performanțelor lor teoretice și a succeselor lor permanent constrîngătoare sînt indubitabile. Numai în cazul psihologiei vom avea poate unele rezerve, oricît ar pretinde ea că reprezintă, pentru științele concrete ale spiritului, știința abstractă de bază, cea căreia îi revine în ultimă instanță funcția explicativă. Distanța vi-

zibilă ce o desparte, în privința metodei și a performanței, de celelalte științe poate fi pusă pe seama unei dezvoltări prin natura ei mai lente și îngăduie ca psihologia să fie numărată și ea, în genere, printre științele exacte. În orice caz, contrastul dintre „științificitatea” proprie acestor grupe de științe și „neștiințificitatea” filozofiei nu poate fi trecut cu vederea. Recunoaștem, așadar, din capul locului că prima obiecție lăuntrică a oamenilor de știință, siguri de metoda lor, față de titlul conferințelor este oarecum îndreptățită.

§ 2. Reducția pozitivistă a ideii științei la știința factuală. „Criza” științei ca pierdere a semnificației ei pentru viață

Poate că totuși vom putea obține îndreptățirea de a supune științificitatea tuturor științelor unei *critici serioase și foarte necesare* fără a fi nevoiți să renunțăm la primul sens al științificității, inatacabil prin legitimitatea pe care o oferă performanțele lor de ordin metodic, dacă ne vom lua ca punct de plecare plîngerile atît de răspîndite despre criza culturii noastre și despre rolul atribuit în acest context științelor.

Intenționăm într-adevăr să inițiem schimbarea în acest sens a direcției în care urmează să considerăm lucrurile. Vom observa de îndată că îndoiala ce planează asupra psihologiei nu doar de azi sau de ieri ci deja de mai multe secole — este vorba de o „criză” specifică ei — posedă o semnificație centrală pentru scoaterea la iveală a unor neclarități enigmatice și de nerezolvat ce apar în științele moderne, chiar în cele matematice și, în legătură cu acestea, pentru apariția unui soi de enigme ale universului, necunoscute vremurilor trecute. Ele conduc toate tocmai către *enigma subiectivității* și sînt de aceea indisolubil legate de *enigma problematicei și a metodei psihologiei*. Iată o primă sugestie despre sensul mai profund a ceea ce își propun conferințele de față.

Vom lua ca punct de plecare o modificare a evaluării generale a științelor, care are loc pe la sfîrșitul secolului trecut. Această evaluare nu vizează științificitatea lor, ci

semnificația pe care a avut-o și pe care poate să o aibă știința în genere pentru existența umană. Exclusivitatea cu care întreaga concepție despre lume a omului modern s-a lăsat determinată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de științele pozitive și orbită de acea „prosperity” care i se datora a echivalat cu o întoarcere indiferentă de la problemele care sînt decisive pentru o umanitate autentică. Simple științe despre fapte dau naștere unor oameni doar factuali. Mai ales după război, modificarea evaluării ei publice a devenit inevitabilă și, după cum se știe, în rîndurile tinerei generații ea se transformă încetul cu încetul într-o atitudine dușmănoasă. Auzim spunîndu-se în criza ce a cuprins viața noastră această știință nu ne este de nici un folos. Ea exclude din principiu tocmai acele întrebări care sînt arzătoare pentru omul abandonat în vremurile noastre nefericite celor mai teribile răsturnări e vorba de chestiunile privitoare la sensul sau la lipsa de sens a întregii existențe omenești. Ținînd seama de generalitatea și necesitatea lor pentru toți oamenii, nu reolamă oare aceste întrebări o meditație generală și o dezlegare bazată pe înțelegere rațională? La urma urmei, ele vizează omul ca ființă capabilă să decidă liber asupra comportamentului său în raport cu lumea înconjurătoare fie ea umană sau extra-umană, ca ființă liberă în posibilitățile sale de configurare rațională a sinelui său și a lumii înconjurătoare. Ce are de spus știința despre rațiune și non-rațiune, ce are ea de spus despre noi oamenii ca subiecți ai acestei libertăți? Simpla știință referitoare la corp nu are desigur nimic de spus de vreme ce face abstracție de tot ce este subiectiv. În cea ce privește, pe de altă parte, științele spiritului care studiază, cum bine se știe, în toate disciplinele lor speciale și generale omul în existența sa spirituală, deci în orizontul istoricității sale, științificitatea lor riguroasă reclamă, se spune, ca cercetătorul să excludă cu mare grijă orice atitudine valorizatoare, orice întrebare referitoare la rațiunea și la lipsa de rațiune a umanității considerate, precum și a configurațiilor sale culturale. Adevărul științific, obiectiv, reprezintă doar stabilirea a ceea ce este de fapt lumea, atât lumea fizică cît și cea spirituală. Dar oare lumea și existența umană în lume pot avea cu adevărat un sens dacă științele recunosc drept adevăr doar ceea ce poate fi constatat obiec-

tiv în acest mod, dacă istoria nu ne poate învăța nimic altceva decât că toate configurațiile lumii spirituale, că toate legăturile vitale, toate idealurile și normele care constituie puncte de sprijin pentru oameni se formează și se desfac apoi asemenea unor valuri trecătoare, că așa a fost și va fi mereu, că întotdeauna rațiunea va trebui să devină un nonsens, iar binefacerea un chin? Putem să ne mulțumim cu atât, putem trăi în această lume a cărei devenire istorică nu este nimic altceva decât o nesfârșită înlănțuire de aventuri pline de iluzii și de amare decepții?

§ 3. Întemeierea autonomiei umanității europene pe noua concepere a ideii de filozofie în Renaștere

Exigența proclamată de știință ca adevărul să fie riguros întemeiat în sensul acelei obiectivități care domină din punct de vedere metodic științele noastre pozitive, o exigență care acționează mult dincolo de ele, oferind sprijin și răspundere generală unui pozitivism filozofic, unei concepții pozitiviste asupra lumii, reprezintă un fenomen relativ nou. Problemele specific umane nu au fost întotdeauna exilate din imperiul științei și nici nu a fost lăsată la o parte relația lor internă cu toate științele, nici chiar cu acelea în care nu omul este tema cercetării (așa cum se întâmplă în științele naturii). Câtă vreme această relație a fost păstrată, știința putea să reclame pentru sine o anume semnificație în raport cu umanitatea europeană care, o dată cu Renașterea, a început să se configureze într-un mod cu totul nou, ba după cum știm, ea a putut avea chiar rolul hotărîtor în această restructurare. Pentru țelul pe care-l urmăresc conferințele noastre este important să înțelegem motivele mai profunde pentru care și-au pierdut ele acest rol conducător, de ce a apărut o schimbare esențială în direcția îngrădirii pozitiviste a ideii de știință.

Umanitatea europeană cunoaște, după cum se știe, în Renaștere o schimbare revoluționară. Ea se dezice de modul său de existență de pînă atunci, adică de cel medieval, îl devalorizează și dorește să se reconfigureze în

deplină libertate. Umanitatea antică reprezintă modelul spre care tinde cu admirație. Acesta este modul de existență pe care vrea să-l imite.

Ce anume este conceput drept element esențial al omului antic? După unele ezitări, esențialul este descoperit în forma „filozofică” de existență faptul de a-ți da în chip liber, de a da întregii tale vieți regula pornind de la rațiunea pură, de la filozofie. Filozofia teoretică se află în prim plan. Se urmărește instaurarea unei contemplări superioare a lumii, o contemplare liberă de legăturile cu mitul și cu tradiția în genere, o cunoaștere universală a lumii și a omului neîmpovărată de nici un fel de prejudecăți, în fine, de recunoașterea rațiunii ce sălășluiește în lume, a teleologiei și a principiului ei suprem Dumnezeu. Filozofia ca teorie îl face liber nu numai pe cercetător, ci pe orice om cu instrucție filozofică. Autonomia teoretică aduce cu sine pe cea practică. În perspectiva idealului ce guvernează Renașterea, omul antic este omul care se formează pe sine potrivit rațiunii libere. Pentru „platonismul” reînnoit aceasta înseamnă ceea ce contează nu este numai de a te reconfigura etic pe tine însuți pornind de la rațiunea liberă, ci și de a reconfigura întreaga ambianță umană, existența socială, politică a omenirii pe baza principiilor unei filozofii universale.

Potrivit acestui model antic, care se impune mai întâi câtorva indivizi și în cercuri restrânse, se tinde către o nouă filozofie teoretică ce nu trebuie preluată orbește din patrimoniul tradițional, ci trebuie să ia naștere din nou prin propria cercetare critică.

Trebuie să subliniem aici faptul că ideea de filozofie preluată de la antici nu coincide cu conceptul ei de școală, care ne este familiar și care nu cuprinde decât un grup de discipline; ce-i drept, curînd după preluare ea se schimbă destul de mult, dar în primele secole ale epocii moderne ea păstrează formal sensul unei *științe atotcuprinzătoare*, al științei despre totalitatea existentului. Științele la plural, toate cele care vor fi cîndva întemeiate, precum și toate cele care se află deja la lucru, nu sînt decât ramuri, lipsite de independență, ale Filozofiei Unice. Printr-o îndrăzneală, ba chiar exaltată amplificare a sensului universalității, amplificare ce începe deja cu Descartes, această nouă filozofie aspiră la nimic altceva

decît la cuprinderea riguros științifică a tuturor problemelor ce ar putea avea un sens în *unitatea unui sistem teoretic*, într-o metodă ce poate fi înțeleasă apodictic și într-o progresiune infinită, dar rațional ordonată, a cercetării. Un unic edificiu, care urma să crească din generație în generație la infinit — edificiul unor adevăruri definitive, corelate teoretic —, trebuia așadar să ofere răspunsurile la toate problemele imaginabile — la problemele factuale și la cele ale rațiunii, la problemele temporalității și ale eternității.

Conceptul pozitivist al științelor din epoca noastră este, așadar, privit din punct de vedere istoric, un *concept rezidual*. El a lăsat să cadă toate întrebările care fuseseră incluse în conceptele, cînd mai înguste, cînd mai cuprinzătoare, ale metafizicii, printre ele toate acelea care se numesc cu un termen destul de neclar „întrebările supreme și ultime”. Privite mai îndeaproape, aceste întrebări și toate cele care au fost eliminate își au unitatea indisolubilă în aceea ce ele conțin, fie explicit, fie implicit în sensul lor, *problemele rațiunii* — ale rațiunii în toate ipostazele ei particulare. În mod explicit, rațiunea reprezintă tema disciplinelor ce vizează cunoașterea (cunoașterea adevărată și autentică, cunoașterea rațională), a celor care vizează valorizarea adevărată și autentică (valorile autentice ca valori ale rațiunii), a celor ale acțiunii etice (acțiunea într-adevăr bună, acțiune ce derivă din rațiunea practică); în acest context rațiunea desemnează idei și idealuri „absolute”, „eternă”, „supratemporale”, valabile „necondiționat”. Atunci cînd omul devine problemă „metafizică”, problemă specific filozofică, el este conceput ca ființă rațională, iar atunci cînd este cercetată istoria sa, sînt vizate „sensul”, rațiunea în istorie. Problema lui Dumnezeu conține în chip vădit problema rațiunii „absolute” ca sursă teleologică a oricărei rațiuni în lume, a „sensului” lumii. Firește că problema nemuririi este și ea o problemă a rațiunii, și nu mai puțin problema libertății. Toate aceste probleme „metafizice”, adică acelea care, în sensul larg, sînt desemnate în vorbirea obișnuită drept problemele specific filozofice, trec dincolo de lume ca univers al simplelor fapte. Trec dincolo tocmai ca probleme care vizează ideea rațiunii. Și toate reclamă o demnitate sporită în raport cu problemele privitoare la fapte care se află la un nivel inferior și în

cea ce privește ordinea interogației. S-ar putea spune că pozitivismul decapitează filozofia. Deja în ideea antică de filozofie, care-și are unitatea în unitatea inseparabilă a întregii ființări, era subînțeleasă o ordine plină de sens a ființării și deci și a problemelor ființării. În consecință, metafizicii, științei despre problemele supreme și ultime, i s-a atribuit demnitatea de regină a științelor, al cărei spirit, abia el, conferea tuturor cunoștințelor, tuturor celorlalte științe sensul lor ultim. Și această inspirație a fost preluată de filozofia care se înnoia. Ea credea chiar că a descoperit adevărata metodă universală prin care ar fi posibilă edificarea unei asemenea filozofii sistematice care ar urma să culmineze în metafizică, și anume într-adevăr ca *philosophia perennis*.

Așa se explică avântul care a însuflețit toate demersurile științifice, chiar și pe cele care nu vizau decât științele factuale de pe treapta inferioară, avânt care, în secolul al XVIII-lea, cel care s-a numit pe sine „filozofic“, a umplut cercuri din ce în ce mai largi de entuziasm față de filozofie și față de toate științele particulare, ca ramificații ale acesteia. De aici provine acea fierbinte dorință de instruire, acel zel pentru o reformă filozofică a sistemului de educație și a tuturor formelor sociale și politice de existență ale omenirii, care face ca această epocă atât de hulită a iluminismului să fie atât de demnă de stimă. O mărturie nepieritoare a acestui spirit o avem în „Odă bucuriei“ a lui Schiller și Beethoven. În zilele noastre acest imn nu poate fi ascultat decât cu o strângere de inimă. Un mai mare contrast decât cu situația noastră actuală nu poate fi imaginat.

§ 4. Eșecul noii științe care a fost mai întâi încununată de succes și motivul neexplicat al acestui eșec

Dacă umanitatea nouă însuflețită și îmbogățită de acel spirit superior nu a rezistat, atunci acest lucru nu s-a putut întâmpla decât din cauza faptului că a pierdut încrederea stimulatorie într-o filozofie universală, în idealul ei și în însemnătatea noii metode. Și într-adevăr, așa s-a întâmplat. A reieșit că această metodă nu poate aduce

succese indubitabile decât în sfera științelor pozitive. Cu totul altfel se petreceau lucrurile în metafizică, respectiv în problemele filozofice în sensul special al cuvântului, deși nici aici nu au lipsit unele începuturi dătătoare de speranță și care păreau cu adevărat izbutite. Filozofia universală, în care aceste probleme erau legate, destul de neclar de altfel, de științele factuale, a dobândit configurația unor filozofii de sistem impresionante, dar care, din păcate, nu tindeau către o unificare, ci se înlocuiau unele pe altele. În secolul al XVIII-lea mai era vie încă convingerea că se va ajunge la unificare, la un edificiu ce nu va putea fi zdruncinat de nici o critică și se va extinde în plan teoretic de la o generație la alta, așa cum se întâmpla, fără nici o îndoială și în admirația tuturor, în științele pozitive, dar această convingere n-a putut rezista în timp. Credința în idealul filozofiei și al metodei care dominase de la începutul epocii moderne diferitele procese a pierdut teren. Și aceasta nu dintr-un motiv pur exterior, datorită accentuării crescînde a contrastului dintre eșecul continuu al metafizicii și uriașele succese teoretice și practice ale științelor pozitive. Acest motiv a avut o influență crescîndă asupra celor situați în afară, dar și asupra oamenilor de știință care în domeniul specializat al științelor pozitive au devenit din ce în ce mai mult specialiști liberi de orice preocupare filozofică. Dar și în rîndul cercetătorilor, care erau animați pe de-a întregul de spiritul filozofic și care erau de aceea interesați cu prioritate de chestiunile metafizice supreme, s-a instalat un sentiment din ce în ce mai accentuat al eșecului. Motivele lor erau cele mai profunde, chiar dacă în *întregime neelucidate*. Ele au reprezentat obiecții tot mai vehemente față de adînc înrădăcinatele evidente ale idealului dominant. A urmat o sforțare îndelungată și plină de pasiune, care durează de la *Hume* și *Kant* pînă în zilele noastre, pentru a ajunge la o înțelegere clară a adevăratelor motive care au condus la acest eșec vechi de mai multe secole este, firește, o sforțare căreia i se expun doar cei foarte puțini chemați și aleși, în timp ce masa celorlalți și-a găsit și își găsește repede formula prin care autorul se poate liniști pe sine și îi poate liniști pe cititorii săi.

§ 5. Idealul filozofiei universale și procesul destrămării sale interne

Urmarea necesară a fost o ciudată modificare a întregii gândiri. Filozofia a devenit o problemă pentru ea însăși și aceasta mai întâi, așa cum este și firesc, în forma posibilității metafizicii, fiind astfel vizate implicit, conform celor arătate mai sus, sensul și posibilitatea întregii problematice a rațiunii. În ceea ce privește științele pozitive, ele se înfățișau în primă instanță ca inatacabile. Numai că problema posibilității metafizicii cuprindea în sine *eo ipso* și posibilitatea științelor factuale care aveau totuși sensul lor relațional, sensul lor de adevăruri despre simple domenii ale existentului în unitatea indisolubilă a filozofiei. *Pot fi oare separate rațiunea și fiindul acolo unde rațiunea cunoscătoare este cea care determină ce anume este fiindul?* Întrebarea însăși ajunge pentru a sugera că întregul proces istoric are o configurație foarte ciudată, care devine vizibilă abia atunci când se scoate la lumină și se deslușește motivația lui intimă, ascunsă — nu este o dezvoltare lină, nu este o creștere continuă a unor achiziții spirituale durabile sau o modificare a conținuturilor spirituale, a conceptelor, a teoriilor, a sistemelor, modificare ce ar putea fi explicată pornind de la situațiile istorice aleatorii. *Un ideal bine definit al filozofiei universale* și metoda ei proprie se află la început, ca să spunem așa, ca o *ctitorie originară a filozofiei moderne* și a tuturor seriilor ce se dezvoltă în ea. Dar în loc ca acest ideal să dea într-adevăr roade, el cunoaște o destrămare internă. Aceasta justifică, în raport cu încercările de a continua și consolida acest ideal, înnoiri, restructurări revoluționare mai mult sau mai puțin radicale. *Problema idealului autentic* al unei filozofii universale și al metodei ei autentice devin acum forța de propulsie internă a tuturor mișcărilor filozofice cunoscute în epocă. Aceasta înseamnă însă că pînă la urmă toate științele moderne au intrat, în măsura în care fuseseră întemeiate ca ramuri ale filozofiei — sens pe care l-au purtat după aceea permanent în ele — într-o criză ciudată resimțită tot mai mult ca enigmatică. Este vorba de o criză care nu atacă cercetarea științifică specială în realizările ei teoretice și practice și care totuși zdruncină pe de-a întregul adevărul cuprins în ea. Nu

este ceva ce ține de o formă specială de cultură, „știință“, respectiv „filozofie“, ca o formă printre altele produse de umanitatea europeană. Căci ctitoria originară a noii filozofii este, potrivit celor arătate, ctitoria originară a umanității europene moderne, și anume în calitatea sa de umanitate care vrea să se înnoiască radical în raport cu umanitatea de pînă atunci, cea medievală și cea antică, prin noua sa filozofie și numai prin ea. Asadar, criza filozofiei înseamnă criza tuturor științelor moderne în calitatea lor de componente ale universalității filozofice, o criză mai întii latentă, care cu timpul devine însă din ce în ce mai evidentă, a umanității europene însăși, în întregul sens al vieții sale culturale, în întreaga sa „existență“

Scepticismul în privința posibilității unei metafizici, năruirea credinței într-o filozofie universală drept îndrumătoare a omului nou înseamnă tocmai năruirea credinței în „rațiune“, înțeleasă în sensul în care anticii opuneau pe *episteme* lui *doxa*. Ea este cea care în ultimă instanță conferă sens tuturor celor ce par să fie, tuturor lucrurilor, valorilor, scopurilor, și anume incidența normativă asupra a ceea ce a fost desemnat încă de la începuturile filozofiei prin cuvîntul adevăr — adevăr în sine — și corelativ prin cuvîntul *fiind* — ὄντος ὄν. O dată cu aceasta se prăbușește și credința într-o rațiune „absolută“ din care lumea își derivă sensul, credința în sensul istoriei, în sensul umanității, în libertatea ei, și anume în capacitatea omului de a da un sens rațional existenței sale individuale și general umane.

Dacă omul pierde această credință, el pierde credința „în el însuși“, în propria ființă pe care nu o are dintotdeauna și care nu i se conferă o dată cu evidența lui, „eu sînt“, ci pe care o are și o poate avea numai sub forma luptei pentru adevărul său, a luptei pentru a se face pe sine însuși adevărat. *Pretutindeni* ființa adevărată este o țintă ideală, o sarcină a epistemei, a „rațiunii“, opusă ființei doar presupuse și care în *doxa* este „de la sine înțeleasă“ fără a mai fi supusă interogației. În fond, fiecare cunoaște această deosebire raportată la umanitatea sa adevărată și autentică, tot așa cum adevărul ca țintă nu îi este străin deja în viața de toate zilele, ca țel, ca sarcină, deși aici el apare doar în separare și în relativitate. Dar filozofia trece dincolo de această formă pre-

liminară, în prima ctitorie originară a filozofiei antice, sesizând ideea transcendentă a unei cunoașteri universale raportate la totalitatea fiindului și propunându-și-o pe aceasta ca sarcină. Numai că, în însăși încercarea de a o împlini — și aceasta se manifestă deja în opoziția reciprocă a vechilor sisteme —, înțelesul naiv al acestei sarcini se transformă de la sine tot mai mult într-un lucru de neînțeles. Privită dinăuntru, istoria filozofiei îmbracă tot mai mult caracterul unei lupte pentru existență, și anume o luptă în care filozofia se epuizează în chiar sfera misiunii sale — a filozofiei animate de credința naivă în rațiune, aflate în confruntare cu scepticismul care o devvalorizează prin negație sau în mod empirist. Aceasta din urmă invocă mereu lumea care este obiectul trăirii, cea a experienței reale, ca ceva în care nu se găsește nimic din rațiune și din ideile ei. Rațiunea însăși și fiindul ei devin tot mai enigmatice, rațiunea în măsura în care ea este cea care conferă de la sine un sens lumii existente și, văzută din partea opusă, lumea în măsura în care ființează pornind de la rațiune pînă ce, la urmă, *enigma tuturor enigmelor*, profunda legătură de esență dintre rațiune și fiind, problema care a urcat în fine în *planul conștiinței*, a trebuit să devină tema propriu-zisă.

Interesul nostru se îndreaptă aici numai către filozofia modernă. Dar ea nu este un simplu fragment a ceea ce tocmai am descris, al fenomenului istoric mai cuprinzător a umanității care luptă pentru înțelegerea de sine (căci această expresie spune totul). În calitatea ei de nouă ctitorie a filozofiei, cu o nouă sarcină universală și paralel cu sensul unei renașteri a vechii filozofii, ea este totodată o reluare și o transformare universală a sensului. Prin această transformare ea se consideră chemată să înceapă o nouă epocă, absolut sigură de ideea ei asupra filozofiei și de metoda ei adevărată; sigură, de asemenea, de a fi depășit toate naivitățile de pînă acum și astfel, simultan, și orice formă de scepticism, tocmai prin radicalitatea unui nou început. Dar grevată, fără să observe, de propriile ei naivități, destinul ei este de a trebui să caute mai întîi de toate — pe calea unei autodezvăluiri treptate, motivate în noi lupte — ideea definitivă a filozofiei, tema ei adevărată, metoda ei adevărată, să descopere adevăratele taine ale lumii și de a trebui să le aducă în domeniul deciziei.

Noi, oamenii prezentului, creațiile acestei evoluții, ne găsim expuși marii primejdii de a ne scufunda înopotopul scepticismului și de a abandona astfel propriul nostru adevăr. Chibzuind cum să ieșim din acest impas, privirea ni se îndreaptă înapoi spre istoria umanității noastre de astăzi. Nu putem dobîndi înțelegere de sineși, prin aceasta, fortificare internă, decît prin clarificarea sensului ei unitar, care există în ea încă de la origini o dată cu sarcina din nou instituită, acționînd ca o forță motrice a străduințelor filozofice.

§ 6. Istoria filozofiei moderne ca luptă pentru sensul vieții omenești

Dacă medităm asupra efectului pe care l-a avut dezvoltarea ideilor filozofice asupra întregii umanități (nu doar asupra acelei părți ocupate cu studii filozofice), atunci trebuie să spunem

Abia înțelegerea internă a dinamicii unitare, chiar dacă pline de contradicții, a filozofiei moderne de la Descartes și pînă în prezent face posibilă o înțelegere a acestui prezent. Luptele adevărate, singurele lupte însemnate ale epocii noastre, sînt luptele dintre umanitatea deja prăbușită și umanitatea care are încă un temei, dar trebuie să trudească pentru a-l menține, respectiv pentru a dobîndi unul nou. Luptele spirituale propriu-zise ale umanității europene ca atare se desfășoară ca *lupte ale filozofiilor*, și anume ca lupte între filozofiile sceptice — sau, mai precis, dintre non-filozofii care au păstrat doar numele, nu însă și sarcina filozofiei — și filozofiile adevărate, încă vii. Vitalitatea acestora constă însă în faptul că luptă pentru a găsi sensul lor adevărat și autentic și deci sensul unei umanități autentice. Singurul mod de a porni pe drumul înfăptuirii lor — o metafizică, respectiv o filozofie universală —, un drum plin de eforturi, este acela de a obține pentru rațiunea latentă o înțelegere a propriilor posibilități și de a face astfel inteligibilă posibilitatea unei metafizici ca o posibilitate existentă într-adevăr. Doar în felul acesta se va decide dacă umanitatea europeană, cu *telosul* ei născut o dată cu geneza filozofiei grecești — o umanitate care dorește să fie una izvorîndă din rațiune filozofică și nu poate să fie decît în

acest fel — în acea infinită mișcare de la rațiunea latentă la cea manifestă și în nesfârșita trudă de autonormare prin intermediul acestui adevăr și a acestei autenticități care îi sint proprii, reprezintă o simplă iluzie istoric-factuală, un câștig întâmplător al unei umanități întâmplătoare, așezate printre cu totul alte umanități și istoricități sau dacă nu cumva în umanitatea elină s-a manifestat pentru întâia oară ceea ce este cuprins ca *entelehie* în umanitatea ca atare prin însăși esența ei. Umanitatea în genere înseamnă, potrivit esenței, a fi om în grupări umane legate generativ și social, și dacă omul este o ființă dotată cu rațiune (*animal rationale*), atunci el este astfel numai în măsura în care întreaga sa natură umană este întemeiată pe rațiune, în măsura în care este orientată latent către rațiune sau este deschis orientată către *entelehia* care a ajuns la sine însăși, care a devenit manifestă pentru ea însăși și care acum, printr-o necesitate de esență, *conduce conștient* devenirea omenească. În consecință, filozofia, știința ar putea fi definite ca *mișcare istorică a revelării rațiunii universale*, „*înnăscute*“ *umanității ca atare*.

Ar fi într-adevăr așa, dacă mișcarea astăzi încă neîncheiată s-ar fi dovedit a fi *entelehie* ajunsă în modul potrivit pe drumul influenței sale pure sau dacă rațiunea s-ar fi manifestat într-adevăr în deplină conștiință de sine în forma care este proprie esenței sale, adică dacă ea ar fi devenit manifestă sub forma unei filozofii universale, a unei filozofii care se dezvoltă printr-o înțelegere apodictică consecventă dându-și singură normele în limitele unei metode apodictice. Abia în felul acesta s-ar putea determina dacă umanitatea europeană poartă în sine o idee absolută, faptul că ea nu este un tip antropologic pur și simplu empiric cum ar fi „China“ sau „India“; și s-ar mai putea decide dacă spectacolul europeanizării tuturor comunităților omenești este expresia guvernării unui sens absolut, dacă ea ține de însuși sensul lumii și nu de un non-sens istoric al acesteia.

Sîntem acum siguri că raționalismul secolului al XVIII-lea, modul în care a căutat să obțină ceruta întemeiere a umanității europene a fost o *naivitate*. Dar oare o dată cu acest raționalism naiv, care la o analiză consecventă se dovedește chiar absurd, trebuie abandonat chiar sensul *autentic* al raționalismului? Și cum stau lucrurile

în ceea ce privește o clarificare serioasă a acelei naivități, a acelei absurdități, și cum stau lucrurile cu raționalitatea iraționalismului care ni se propune însoțit de atâtea laude ? Nu trebuie el oare — dacă e să-i dăm ascultare — să ne convingă prin capacitatea sa de evaluare rațională și de întemeiere ? Nu cumva iraționalitatea sa este pînă la urmă tot o raționalitate meschină și sterilă, mai rea chiar decît aceea a vechiului raționalism ? Poate că este vorba aici, chiar de raționalitatea „rațiunii leneșe“ care ocolește lupta pentru o lămurire a premiselor ultime, a obiectivelor și căilor cu adevărat raționale prefigurate pornind de la ele ?

Dar să ne oprim aici, am luat-o mult înainte pentru a vă sugera semnificația excepțională ce revine lămuririi motivelor celor mai profunde ale crizei în care au intrat filozofia și știința modernă deja foarte devreme și care se perpetuează într-o intensificare uriașă pînă în zilele noastre.

§ 7. Intenția urmărită de cercetările din această scriere

Dar acum să ne întrebăm pe *noi înșine*, pe noi filozofii acestui prezent, ce semnificație pot să aibă și trebuie să aibă *pentru noi* constatări de felul celor făcute mai sus ? Am vrut oare să ascultăm aici un simplu discurs academic ? Putem acum să ne reîntoarcem netulburați la munca noastră profesională întreruptă asupra „problemelor noastre filozofice“, așadar la continuarea edificării propriiei noastre filozofii ? Putem într-adevăr să facem acest lucru cu toată responsabilitatea, știind sigur că ea va avea aceeași soartă ca și opera tuturor co-filozofilor prezenți și trecuți, va avea, adică, o existență efemeră de o zi în flora filozofiilor care se nasc și mor mereu.

Tocmai în aceasta constă propria noastră mizerie, a noastră a tuturor celor care nu sîntem filozofi literați, ci am fost educați de filozofii autentici ai marelui trecut, pentru a trăi în slujba adevărului. Noi nu trăim și nu voim să trăim decît în propriul nostru adevăr. Dar în calitate de filozofi ai acestui prezent am ajuns într-o dureroasă *contradicție existențială*. Nu *putem* abandona credința în posibilitatea filozofiei ca sarcină, adică în posibilitatea unei cunoașteri universale. Ca filozofi serioși ne

simțim chemați să înfăptuim această sarcină. Și totuși, cum să-ți menții această credință care nu-și are rostul decît în relație cu acel unic țel comun nouă tuturor, și anume *filozofia* ? *

În termenii cei mai generali am și înțeles faptul că filozofarea omenească, precum și rezultatele ei în existența umană totală nu au nicidecum semnificația unor scopuri culturale particulare sau limitate în vreun fel. În filozofia noastră sîntem așadar — și cum am putea face abstracție de aceasta — *funcționari ai omenirii*. Responsabilitatea cu totul personală pentru propria noastră existență adevărată ca filozofi în vocația noastră intern-personală poartă, totodată, în sine responsabilitatea pentru existența adevărată a omenirii, care nu este existență decît în măsura în care este îndreptată către un *telos* și care nu poate ajunge la o reală împlinire — dacă în genere e posibil așa ceva — decît prin filozofie, prin *noi, cu condiția* să fim într-adevăr și cu toată responsabilitatea filozofi. Există aici — în această condiționare existențială — o posibilitate de evaziune ? Și dacă nu există, ce trebuie să facem pentru a *putea* crede, noi cei care *creдем* ; noi cei care nu mai putem continua cu adevărat filozofarea noastră de pînă acum, care ne îndreptățește să sperăm că vom avea filozofii, dar nicidecum filozofia ?

Prima noastră reflecție istorică ne-a limpezit nu numai situația factuală prezentă și mizeria ei ca fapt sec, dar ne-a și reamintit faptul că noi, ca filozofi, sîntem în ceea ce privește conceptele, problemele și metodele, *moștenitori* ai trecutului, așa cum indică prin sarcinile pe care ni le sugerează, nouă filozofilor, cuvîntul „filozofie”. E limpede (ce altceva ne-ar putea ajuta aici ?) că sînt necesare atente *reflecții istorice și critice orientate către trecut* pentru a obține, *înaintea oricăror decizii*, o radicală înțelegere de sine va trebui să căutăm în trecut ce anume a fost voit inițial și de fiecare dată ca filozofie și a fost voit în continuare prin toți filozofii și prin toate filozofiile între care a existat o comunicare istorică ; va trebui s-o facem însă judecînd *critic* ce anume probează că ea posedă prin sarcini și metode acea *ultimă autenticitate originară* care, o dată sesizată, *înfrînge apodictic* voința.

Cum se poate face într-adevăr acest lucru și ce înseamnă de fapt apodicticitatea aptă să hotărască asupra

ființei noastre existențiale, în calitate de filozofi, rămîne deocamdată neclar. În cele ce urmează, voi încerca să indic căile pe care am pășit eu însumi și a căror viabilitate și rezistență am pus-o la încercare timp de cîteva decenii. Vom merge, așadar, împreună înarmați cu stărea de spirit cea mai sceptică, dar nu din capul locului negativă. Încercăm să pătrundem dincolo de crusta „faptelor istorice” devenite exterioare ale istoriei filozofiei, interogînd, evidențiind, punînd la încercare sensul lor interior, teleologia lor ascunsă. Pe această cale apar treptat, mai întîi aproape trecute cu vederea, dar apoi din ce în ce mai insistente, posibilități pentru perspective cu totul noi și care trimit către dimensiuni cu totul noi. Se fac auzite întrebări niciodată puse, se evidențiază cîmpuri de activitate în care n-a pășit încă nimeni, corelații care nu au fost niciodată înțelese și cuprinse într-un mod radical. Pînă la urmă, ele impun o schimbare de esență a întregului sens al filozofiei, care a fost, ca ceva „de la sine înțeles”, valabil de-a lungul tuturor configurațiilor ei istorice. O dată cu noua sarcină și temeiul ei universal apodictic se evidențiază posibilitatea *practică* a unei noi filozofii prin faptă. Se evidențiază însă și faptul că întreaga filozofie a trecutului a fost orientată interior către acest nou sens al filozofiei, chiar dacă ea însăși nu a fost conștientă de lucrul acesta. Sub acest aspect va deveni inteligibil și va fi pus în lumină mai ales tragicul eșec al *psihologiei* moderne; va deveni inteligibilă existența ei contradictorie, faptul că trebuia (prin sensul care i se atribuisese treptat de-a lungul istoriei) să emită pretenția de a fi știința filozofică fundamentală, în timp ce din această pretenție rezultau consecințe care erau în chip evident absurde, cele ale așa-numitului „psihologism”.

Caut să îndrum, nu să impun, caut doar să arăt, să descriu ceea ce văd. Nu am nici o altă pretenție decît aceea să mi se îngăduie să vorbesc după știința mea și cu cugetul curat, în primul rînd mie însumi și, în consecință, altora, ca unul care a trăit destinul unei existențe filozofice în întreaga ei gravitate.

AVENTURA *

ALFRED NORTH WHITEHEAD

Traducere de Ilie Pârvu

Secțiunea I. Noțiunea de civilizație este foarte deconcertantă. Cu toții știm ce înseamnă civilizația. Ea sugerează un anumit ideal de viață pe acest pământ, și acest ideal privește atât ființele umane individuale cât și societățile umane. Un om poate fi civilizat, o întreagă societate poate fi civilizată ; în cele două cazuri sensurile sînt însă diferite.

Ou toate acestea, civilizația este una dintre acele noțiuni generale care sînt foarte greu de definit. Ne pronunțăm cu privire la situații particulare. Putem spune că *ceva* este civilizat sau că *altceva* este barbar. Totuși, într-un fel sau altul, noțiunea generală este evazivă. De aceea vom proceda prin exemple. În ultimele șase secole cultura europeană s-a ghidat ea însăși după modele exemplare. Societățile grecilor și romanilor în epocile lor de culminație au fost considerate modelul civilizației. Cu toții intenționăm să reproducem perfecțiunea acestor societăți, în mod deosebit a Atenei în perioada ei de înflorire.

Aceste standarde au servit și popoarelor europene. Procedura prezintă însă dezavantaje. Ea este retrospectivă și este limitată la un singur tip de perfecțiune socială. Astăzi lumea trece într-un nou stadiu al existenței

* Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, New York, Macmillan, 1933, Free Press Paperback, 1967, partea a patra, capitolul XIX (*Adventure*), pp. 273—283.

sale. Noile cunoștințe și noile tehnologii au modificat standardele. Modelul unei societăți antice propune un ideal prea static, neglijînd un vast cîmp de potențialități. Nu este, într-adevăr, suficient să-ți îndrepti atenția asupra celor mai bune idei sau fapte ale antichității. Rezultatul va fi static, represiv și va promova o mentalitate decadentă.

Cred, de asemenea, că grecii înșiși nu erau conservatori sau statici. În comparație cu vecinii lor erau cu totul neistorici. Ei erau speculativi, aventuroși, avizi de noutate. Cel mai ne-grecesc lucru pe care-l putem face este să-i imităm pe greci. Căci, în mod sigur, ei nu erau imitatori.

Un alt pericol ce vizează formarea noțiunilor noastre de civilizație este acela de a ne concentra exclusiv asupra unor calități pasive, critice, avînd de-a face în principal cu Artele Frumoase. Asemenea calități constituie un element important al unei societăți civilizate. Dar civilizația este mai mult decît aprecierea artelor frumoase. Nu trebuie s-o limităm la muzee și ateliere artistice.

Propun o definiție generală a civilizației o societate civilizată este aceea care manifestă cele cinci calități ale Adevărului, Frumosului, Aventurii, Artei și Păcii.

Prin ultima calitate, Pacea, nu mă refer aici la relațiile politice. Am în vedere mai degrabă acea trăsătură a spiritului fixată în încrederea că acțiunea nobilă este încorporată în însăși natura lucrurilor.

Este imposibil în spațiul scurt a cinci capitole* să discutăm toate problemele speciale pe care le sugerează aceste noțiuni. În acest capitol ne vom concentra asupra unor aspecte de filozofie și istorie care pun în lumină diferitele funcții ale acestor elemente în cadrul civilizației.

Secțiunea II. Din cele trei capitole anterioare și cu această scurtă explicație a Păcii să considerăm că Adevărul, Frumosul și Pacea sînt suficient de clare în privința sensurilor lor. Ne vom concentra acum asupra Aventurii și Artei ca elemente necesare ale civilizației. Tocmai în raport cu acești doi factori își dovedesc slăbiciunea conceptele dominante ale civilizației.

* Acestea sînt 1 Adevărul; 2 Frumosul; 3 Adevărul și Frumosul; 4 Aventura; 5 Pacea (N.t.).

Temeiul oricărei înțelegeri a teoriei sociologice — adică al oricărei înțelegeri a vieții umane — este ideea că nu este posibilă o menținere statică a perfecțiunii. Această axiomă este înrădăcinată în natura lucrurilor. Progresul sau decadența sînt singurele alegeri în fața cărora se află umanitatea. Conservatorul pur luptă împotriva esenței universului. Acest punct de vedere necesită o justificare întrucît el este în mod implicit negat în tradiția erudită ce derivă din gîndirea antică.

Punctul nostru de vedere se întemeiază pe trei principii metafizice. Un principiu este că esența însăși a realității veritabile — cu alte cuvinte, a ceea ce este pe deplin real — o reprezintă *procesul*. Astfel, orice lucru real poate fi înțeles doar în termenii devenirii și pieirii lui. Nu există nici o oprire în care realitatea este tocmai staticul afectat în mod accidental de însușiri derivate din schimbarea circumstanțelor. Afirmația contrară este cea adevărată.

Noțiunea statică, respinsă aici, este derivată din gîndirea antică pe două căi diferite. În perioada inițială a gîndirii sale, amăgit de frumusețea matematicii, reprezentată de perfecțiunea neschimbătoare, Platon a imaginat o supra-lume a ideilor etern perfecte și etern întesute. În ultima fază a filozofiei sale, Platon respinge uneori acest concept, deși nu-l elimină în mod consecvent din concepția sa. Ultimele sale dialoguri se centrează pe șapte noțiuni și anume: Ideile, Elementele Fizice, *Psyche-ul*, Erosul, Armonia, Relațiile Matematice, Receptacolul. Le menționez deoarece consider că orice filozofie reprezintă de fapt o încercare de a obține un sistem coerent plecînd de la unele modificări aduse acestor noțiuni. În mare parte ele sînt evidente prin sine în ceea ce privește semnificația lor generală, luată fără vreo raportare determinată. *Psyche-ul* este, desigur, Sufletul. Erosul este impulsul spre realizarea unei perfecțiuni ideale. Receptacolul este formulat în mod expres de Platon ca o noțiune dificilă, așa încît putem să lăsăm la o parte aici, fără ezitare, explicațiile sale facile. Eu înțeleg prin această noțiune ideea unității esențiale a Universului conceput ca o realitate, luat însă în abstracție față de „viața și mișcarea“ la care trebuie să participe toate realitățile. Dacă vom omite *Psyche-ul* și Erosul vom obține o lume statică. „Viața și mișcarea“, care sînt esențiale în gîndi-

rea tirzie a lui Platon, sînt derivate din acțiunea acestor doi factori. Dar Platon nu ne-a lăsat o metafizică sistematică.

În elaborarea modernă a acestor șapte noțiuni metafizice va trebui să plecăm de la noțiunea de realitate ca fiind, în esența ei, proces. Acest proces implică un aspect fizic, și anume pieirea trecutului pe măsură ce acesta se transformă într-o nouă creație. Procesul implică, de asemenea, un aspect spiritual, și anume Sufletul care animă idei.

Astfel Sufletul creează prin sinteză un nou fapt, *Apariția (Appearance)*, o structură alcătuită din vechi și nou, din receptare și anticipare, ce se transformă, la rîndul ei, în viitor. Sinteza finală a acestor trei complexe este scopul spre care este îndboldit Sufletul de Erosul care locuiește în el. Partea bună a acestei sinteze rezidă în realizarea unei puteri a mai multor sentimente care se fortifică reciproc atunci cînd se întîlnesc în noua unitate. Partea ei rea constă în ciocnirea sentimentelor intense, prin care acestea își împiedică reciproc propria dezvoltare. Banalitatea ei constă în anestezia prin care răul este îndepărtat. În acest fel, prin pură omisiune, doar cîteva sentimente, dintre cele slabe, constituie Apariția finală. Rău este ceea ce stă la mijloc între perfecțiune și banalitate. El este violenta puterii împotriva puterii.

Aristotel a introdus viziunea statică eronată printr-un alt concept care a contaminat întreaga filozofie ulterioară. El a gîndit substanțele prime ca fundamente statice ce pot suferi modificări calitative. Pentru experiența omenească, o versiune modernă a aceleiași noțiuni este metafora lui Locke, a minții ca un „spațiu gol“ care primește acțiunea ideilor. Astfel, pentru Locke realitatea nu constă în proces, ci în recipientul static al procesului. După versiunile lui Aristotel și Locke, o substanță primă nu poate fi componentul unei alte substanțe prime. Prin aceasta, interconexiunile substanțelor prime trebuie să fie golite de realitatea substanțială proprie substanțelor prime. Datorită acestei concepții, asocierea realităților a fost, în forme diferite, o problemă a filozofiei moderne — atît a metafizicii, cît și a epistemologiei. Defectul Lōgicii Aristotelice a aruncat întregul accent al gîndirii metafizice asupra substantivelor și adjectivelor, neglijîndu-se prepozițiile și cōnjuncțiile. Această doctrină

aristotelică este negată în mod sumar în cartea de față. Procesul în sine constituie realitatea și nu cere un recipient static anterior. Astfel, procesele trecutului, prin chiar dispariția lor, oferă energia ce constituie originea complexă a fiecărui nou eveniment. Trecutul este ființarea ce constituie baza oricărei noi realități. Procesul este absorbția într-o nouă unitate cu idealurile și anticipările ei, prin acțiunea Erosului creator.

Secțiunea III. Vom trece la al doilea principiu metafizic. Este concepția că orice situație prezentă a realității este prin natura sa proprie finită. Nu există o totalitate care să fie armonia tuturor perfecțiunilor. Ceea ce se realizează în orice eveniment al experienței exclude în mod necesar o varietate nelimitată de posibilități contrare. Există de fiecare dată „alții“ care ar fi putut să fie dar nu sînt. Finitudinea nu este rezultatul răului sau al imperfecțiunii. Ea rezultă din faptul că există posibilități de armonie care nu produc răul prin realizarea lor simultană sau nu sînt apte pentru o asemenea conexiune. Acest principiu este un loc comun în artele frumoase. El este, de asemenea — sau ar trebui să fie — un loc comun în filozofia politică. Istoria nu poate fi înțeleasă decît ca teatrul unor grupuri diferite de idealști ce urmăresc idealuri care nu pot fi realizate în mod simultan. Nu poți forma vreo judecată de valoare considerînd fiecare grup în mod separat. Răul rezidă în asocierea care este urmărită.

Acest principiu al incompatibilității interne are o importanță deosebită pentru concepția noastră asupra lui Dumnezeu. Conceptul unei imposibilități de așa natură încît Dumnezeu însuși nu poate să o depășească a fost un lucru pe deplin familiar teologilor de-a lungul secolelor. Într-adevăr, fără de el ne-ar fi greu să gîndim o natură divină determinată. Dar, în mod curios, după cîte știu, această noțiune de incompatibilitate n-a fost niciodată aplicată idealurilor întrupate în realitate divină. Trebuie să concepem Erosul Divin ca o animare activă a tuturor idealurilor, impulsînd realizarea lor finită, fiecare la momentul determinat. Astfel trebuie să fie inerent naturii lui Dumnezeu un proces prin care infinitatea să se actualizeze.

Nu este necesar să urmărim mai departe teologia. Dar se conturează distinct ideea că este posibilă susținerea conceptuală a celor incompatibile și la fel și compararea lor conceptuală. De asemenea, există sinteza dintre animarea conceptuală și realizarea fizică. Ideea animată conceptual poate fi identică cu ideea actualizată într-un fapt fizic sau poate fi diferită, compatibilă sau incompatibilă cu ea. Această sinteză a idealului cu realul este ceea ce se petrece în fiecare eveniment real finit.

Astfel, în orice civilizație aflată la momentul ei de evoluție cel mai înalt vom găsi realizat într-o mare măsură un tip determinat de perfecțiune. Acest tip va fi complex, admitând diferențieri în privința amănunțelor, într-un fel sau altul. Starea de înflorire deplină a unei civilizații se poate păstra la cel mai înalt nivel atâta vreme cît sînt posibile experiențe noi înăuntrul tipului. Dar atunci cînd aceste variații minore sînt epuizate, trebuie să se petreacă un lucru din două. S-ar putea ca societatea respectivă să fie lipsită de forța imaginației. Atunci se instalează decăderea. Repetiția produce o scădere treptată a judecății criticii active. Domină convenția. O ortodoxie savantă înăbușă aventura.

Ultima sclipire de originalitate se manifestă în supraviețuirea satirei. Satira nu implică neapărat o societate decadentă, deși înflorirea ei este legată de trăsăturile învechite ale sistemului social. Este caracteristic faptul că un autor satiric ca Lucian s-a născut la sfîrșitul epocii de aur a culturii romane, puțin după moartea lui Plinius cel Tânăr și a lui Tacitus. Din nou, la sfîrșitul epocii de aur a culturii Renașterii, în secolul al XVIII-lea, Voltaire și Edward Gibbon, în stiluri diferite, au adus satira la perfecțiune. Satira era firească în perioadele în care se apropiau Revoluția Americană, Revoluția Franceză și Revoluția Industrială. Din nou a apărut o epocă nouă, prima fază a industrialismului modern. Ea s-a dezvoltat în mod constant timp de un secol și jumătate. Perioada ei centrală a fost numită Epoca Victoriană. În această perioadă popoarele europene au creat noi metode pentru industrie; ele au populat America de Nord; au dezvoltat comerțul cu vechile civilizații ale Asiei; au dat noi direcții literaturii și artei; și-au remodelat formele de guvernare. Secolul al XIX-lea a fost o epocă de progres al civilizației — pe planul relațiilor umane, al științei,

industriiei, literaturii, politicii. În cele din urmă ea și-a istovit forța. Sfârșitul ei a fost marcat de izbucnirea Războiului Mondial, care a marcat, de asemenea, schimbarea hotărîtoare a vieții umane într-o direcție încă neînțeleasă pe deplin. Dar sfârșitul epocii a fost marcat de înflorirea satirei — Lytton Strachey în Anglia, Sinclair Lewis în Statele Unite ale Americii. Satira este ultima strălucire de originalitate a unei epoci pe sfîrșite, confruntate cu decadența și plictiseala. Noutatea a dispărut; a rămas amărăciunea. Prelungirea formelor de viață istovite înseamnă decadență lentă în care repetiția nu mai este însoțită de apariția unor valori noi. Ea ar putea avea o forță puternică de supraviețuire. Căci decadența, nestînjenită de originalitate sau de forțele exterioare, este un proces lent. Dar valorile vieții sînt în reflux lent. Rămîne spectacolul civilizației fără nici una din realitățile ei.

Față de acest declin lent există o alternativă. Un popor poate epuiza o formă de civilizație fără a-și fi epuizat propriile surse creatoare de originalitate. În acest caz, poate urma o perioadă rapidă de tranziție ce poate fi sau nu însoțită de dislocări ce implică multe situații nefericite. Asemenea perioade au existat în Europa la sfîrșitul Evului Mediu, în timpul perioadei relativ lungi a Reformei, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Să sperăm, de asemenea, că epoca noastră poate fi considerată ca o perioadă de schimbare spre o nouă direcție a civilizației, ce va implica în dislocările ei un minimum de suferință omenească. Și deja, fără îndoială, suferința Războiului Mondial a fost suficientă pentru a se produce orice schimbare radicală.

Aceste tranziții rapide spre noi tipuri de civilizație sînt posibile doar cînd gîndirea o ia înaintea acțiunii practice. Vigoarea unui popor este atunci împinsă spre aventura imaginației, astfel încît să se anticipeze aventura practică, a explorării. Lumea visează la lucruri noi, pentru ca apoi, la timpul potrivit, să se trezească singură pentru a le înfăptui. Într-adevăr, orice aventură practică inițiată pornind de la un scop determinat implică o aventură a gîndirii referitoare la lucruri nerealizate încă. Înainte de a se îmbarca pentru America, Columb a visat la Estul îndepărtat, la lumea sferică și la oceanul fără drumuri. Aventura își atinge rareori țelul ei predeter-

minat. Columb n-a ajuns niciodată în China. El a descoperit însă America.

Uneori aventura acționează în cadre date. Ea își poate calcula atunci țelul și îl poate atinge. Asemenea aventuri constituie pulsațiile schimbării în cadrul unui tip de civilizație prin care o epocă de un gen determinat își menține prospețimea. Dar, dată fiind vigoarea aventurii, mai devreme sau mai târziu saltul imaginației depășește limitele sigure ale epocii și limitele sigure ale normelor învățate proprii judecății critice. El produce atunci dislocări și confuzii ce prefigurează apariția unor idealuri noi pentru opera civilizatoare.

Un popor își menține vigoarea atita vreme cît el percepe un contrast real între ceea ce a fost și ceea ce poate fi ; și atita vreme cît are curajul de a se aventura dincolo de certitudinile trecutului. Fără aventură civilizația decade în mod definitiv.

Din aceste motive, definiția culturii ca fiind cunoașterea celor mai bune lucruri ce s-au spus sau făcut este atît de periculoasă, date fiind omisiunile pe care le implică. Ea omite faptul fundamental că, la vremea lor, marile realizări ale trecutului au reprezentat aventurile trecutului. Numai un om cu spiritul aventurii poate înțelege măreția trecutului. La vremea ei, literatura trecutului era o aventură. Eschil, Sofocle, Euripide au fost aventurieri în lumea ideilor. A citi operele lor fără nici o receptivitate față de noile căi de înțelegere a lumii și pentru savurarea emoțiilor ei înseamnă a pierde acea vivacitate ce constituie întreaga lor valoare. Aventurile sînt însă pentru oamenii aventurilor. De aceea o cunoaștere pasivă a trecutului pierde întreaga valoare a mesajului lor. O civilizație activă are nevoie de erudiție ; dar, prin însăși natura ei, ea trebuie s-o depășească.

Secțiunea IV Al treilea principiu metafizic poate fi numit Principiul Individualității. El se referă la doctrina Armoniei. Omiterea lui reprezintă, cred, cea mai mare lacună a discuțiilor tradiționale asupra acestui concept. Într-adevăr, în ultima vreme, o dată cu influența dominantă a doctrinei senzualiste a percepției, concepțiile moderne asupra Armoniei ce caracterizează o mare experiență au atins punctul cel mai de jos. Această doctrină senzualistă își concentrează atenția mai degrabă asupra unei armonii doar calitative într-o experiență rela-

tiv săracă în privința obiectelor de semnificație superioară. Cămplul cărui îi este aplicabil termenul Armonie este gândit doar ca un *pattern* spațio-temporal de sezanții. Armonia derivată dintr-un asemenea complex aparține unui tip degradat, vag, banal, sărac în proiect și intenție. Cel mult el poate incita prin straniețe. Ceea ce este mai rău, el cade în nesemnificativ. El este lipsit de orice element puternic, captivant, capabil să pună în mișcare profunzimile simțirii. Percepția senzorială, în ciuda proeminenței ei în cadrul conștiinței, aparține elementelor superficiale ale experienței. Tocmai în acest punct doctrina aristotelică a substanțelor prime și-a manifestat efectul ei negativ cel mai grav. Întrucât conform acestei doctrine nici o substanță individuală primă nu poate să intre în constituirea unor *complexe* de obiecte observate în orice situație determinată a experienței. Determinările sufletului sînt astfel limitate la universalii. Potrivit sistemului metafizic pe care-l sugerez, această concepție aristotelică reprezintă o eroare absolută. Faptele reale individuale ale trecutului constituie baza experienței noastre prezente. Ele constituie realitatea din care se naște situația prezentă, realitatea din care aceasta derivă izvorul emoției, din care-și moștenește țelurile, către care își orientează pasiunile. La baza experienței se află un amestec de sentimente derivate din realități individuale sau orientate spre acestea. Astfel, pentru a conferi forță experienței, noi cerem să se distingă factorii componenți, fiecare ca un „El“ individual cu propria sa semnificație.

Viața noastră este dominată de lucruri durabile, fiecare fiind perceput ca o unitate a unei mulțimi de evenimente legate prin forța moștenirii. Fiecare asemenea entitate permanentă strînge în unitatea ei calitățile schimbătoare ale numeroaselor ei evenimente. Este, poate, obiectul pe care-l iubim sau este cel pe care-l urîm. Există un „El“ simplu — un fapt real al trecutului, ce se prelungește în prezent — care concentrează în sine bogăția de emoții derivată din numeroasele evenimente ce îl compun. Asemenea individualități durabile, ca factori ai experienței, condiționează o varietate de sentimente, o amplitudine a scôpului și o putere regulativă de a coborî în fundal rămășițele lucrurilor ce aparțin imensității trecutului. Desigur, acest lucru l-a avut în

vedere Descartes prin *realitas objectiva* care, în concepția sa, se aseamănă mai mult sau mai puțin cu ceea ce în sensul nostru ar fi percepțiile.

O experiență complexă ce include atenția conștientă asupra acestor individualități durabile desfășoară de îndată un amestec de sentimente ce depășesc orice aspect derivat din configurațiile senzoriale, considerate în sine. Marea Armonie este armonia individualităților durabile, legate în unitatea unui fundal. Din această cauză noțiunea de libertate obsedează civilizațiile dezvoltate. Deoarece libertatea, în oricare dintre multiplele ei sensuri, este aspirată către o puternică autoafirmare.

Luînd în considerare procesul prin care se constituie existența unui eveniment în experiență, percepția individualilor durabili trebuie să aparțină Apariției ultime prin care evenimentul își găsește sfârșitul. Deoarece în faza primă trecutul se află la originea procesului în virtutea activizării diferitelor lui evenimente individuale. Aceasta este Realitatea ce constituie sursa unor noi evenimente. Procesul este orientat de acțiunea polului spiritual care oferă conținutul conceptual pentru sinteza cu Realitatea. Acolo, în cele din urmă ia naștere Apariția, care este Realitatea transformată după sinteza cu judecata critică de natură conceptuală. Apariția este o simplificare printr-un proces de accentuare și combinare. Astfel individualii durabili, cu varietatea lor de semnificație emoțională, apar în prim-plan. În fundal stă o masă de situații nediferențiate ce constituie ambianța cu tonul ei emoțional vag. Într-un sens general, Apariția reprezintă o operă de artă, degajată din Realitatea primară. În măsura în care Apariția accentuează conexiuni și calități ale conexiunilor care există de fapt în Realitate, Apariția exprimă în mod fidel Realitatea. Dar Apariția s-ar putea să fi produs conexiuni și să fi introdus calități ce nu-și află un corespondent în Realitate. În acest caz evenimentul experienței conține în sine un fals, și anume separarea Apariției de Realitatea ei. În orice caz, Apariția este o simplificare a Realității care o reduce la un prim-plan de individuali durabili și la un fundal de evenimente indistincte. Percepția senzorială aparține Apariției. Ea este interpretată ca indicînd, în mod fidel sau nu, individualii durabili.

În acest fel, baza unei experiențe puternice, pătrunzătoare a Armoniei este o Apariție cu un prim-plan de individuali durabili care aduc cu ei o forță cu un caracter subiectiv și cu un fundal care oferă conexiunea necesară. Neîndoielnic, Armonia este esențialmente o Armonie a unor sentimente calitative. Dar introducerea individualilor durabili trezește din Realitate o forță a sentimentelor deja armonizate pe care n-o poate produce nici o reprezentare de suprafață a senzațiilor. Acesta nu este un subiect de interpretare intelectuală. Există o contopire reală a sentimentelor fundamentale.

Astfel, civilizația, în scopul ei de a rafina simțirea, va trebui să-și organizeze astfel relațiile ei sociale și relațiile membrilor ei cu mediul lor natural, încât să trezească în experiențele membrilor ei Apariții dominate de armonii ale lucrurilor durabile în mod puternic. Cu alte cuvinte, Artă trebuie să tindă la producerea individualității detaliilor componente ale alcătuirilor ei. Ea nu se poate mulțumi doar cu simpla agregare a calităților. În acest din urmă caz ea ar deveni banală și anostă. Artă trebuie să creeze astfel, încât în experiența privitorului individualii să apară ca și cum ar fi nemuritori prin modul cum solicită străfundurile profunde ale simțirii. Din această cauză nu reprezintă un paradox afirmația că o mare civilizație pătrunsă de Artă prezintă membrilor ei lumea învăluită în Apariția nemuririi. Individualii pe care ea îi prezintă ca Apariție aparțin în măsură egală eternității.

Este tocmai ceea ce întâlnim în marea Artă. Înseși detaliile operelor ei trăiesc în cel mai înalt grad pentru sine. Ele au pretenții proprii la individualitate, contribuind în același timp la întreg. Fiecare asemenea detaliu participă la grandoarea prin întreg și manifestă, de asemenea, o individualitate ce pretinde atenție ca atare.

Ca un exemplu, sculptura și ornamentele unei catedrale gotice — bunăoară cea din Chartres — sînt subordonate armoniei. Ele conduc privirea în sus, spre arcadele superioare, și orientează privirea orizontal, către simbolismul suprem al altarului. Ele atrag atenția prin frumusețea detaliului. Și totuși, ele se sustrag atenției determinînd privirea să pătrundă semnificația întregului. Dar sculptura și ornamentele nu și-ar realiza rolul lor dacă n-ar avea o individualitate absolută, trezind o va-

rietate de sentimente atunci cînd sînt considerate separat. Fiecare detaliu pretinde o existență permanentă pentru sine și în același timp o cedează în folosul întregii compoziții.

Din nou, valoarea disonanței este produsă de această importanță a individualității puternice a detaliilor. Disonanța intensifică întregul atunci cînd ea servește la accentuarea individualității părților. Ea transformă pretenția lor de existență în sine într-un sentiment puternic. Ea salvează întregul de banalitatea unei armonii doar calitative.

În acest fel apare acum importanța adevărului. Adevărul opiniei este important atît în sine, cît și prin consecințele lui. Dar mai presus de toate apare importanță relația adevărată a Apariției cu Realitatea. O imperfecțiune gravă a adevărului limitează măsura în care o forță oarecare a simțirii poate fi adunată din străfundurile Realității. Falsității îi lipsește astfel forța magică prin care frumosul ce este dincolo de puterile de expresie ale vorbirii poate fi chemat la viață parcă de bagheta unui vrăjitor. Din aceste motive, civilizația unei societăți presupune virtuțile Adevărului, Frumuseții, Aventurii și Artei.

O CONFERINȚĂ DESPRE ETICĂ *

LUDWIG WITTGENSTEIN

Traducere de Cătălin Partenie

Înainte de a începe să vorbesc despre tema propriu-zisă a acestei conferințe, îngăduiți-mi să vă spun câteva lucruri cu caracter introductiv. Simt că voi avea mari dificultăți în a vă comunica gândurile mele și cred că unele dintre ele ar putea fi diminuate prin menționarea lor prealabilă. Prima, pe care aproape că nu aș avea nevoie să o menționez, este că engleza nu este limba mea maternă și, prin urmare, exprimarea mea va fi adesea lipsită de acea precizie și subtilitate care sînt de dorit atunci cînd cineva vorbește despre un subiect dificil. Tot ce pot să fac este să vă cer să-mi faceți sarcina mai ușoară, încercînd să ajungeți la înțelesul spuselor mele, în ciuda greșelilor de engleză pe care am să le fac în mod constant. A doua dificultate pe care o menționez este aceea că, probabil, mulți dintre dumneavoastră ați venit la această conferință a mea cu așteptări puțin neîntemeiate. Pentru a vă clarifica asupra acestei chestiuni, am să vă spun câteva cuvinte cu privire la motivul pentru care am ales acest subiect. Cînd fostul dumneavoastră secretar mi-a făcut onoarea de a-mi cere să țin o expunere în cadrul acestei Societăți, primul meu gând a fost că am să o țin negreșit, iar al doilea gând al meu a fost că, de vreme ce voi avea prilejul să vă vorbesc,

* Ludwig Wittgenstein, „A Lecture on Ethics“, *The Philosophical Review*, ian. 1965, pp. 3—12.

ar trebui să vorbesc despre un lucru care m-ar pasiona să vi-l comunic și că n-ar trebui să ratez acest prilej, ținându-vă o conferință despre, să zicem, logică. Am numit aceasta o ratare, căci — pentru dumneavoastră — explicarea unei chestiuni științifice ar necesita o serie de conferințe și nu o expunere de o oră. O altă variantă ar fi fost aceea de a vă oferi ceea ce se numește o conferință științifică de popularizare, adică o conferință care urmărește să vă facă să credeți că înțelegeți un lucru pe care, de fapt, nu-l înțelegeți și să satisfacă ceea ce eu cred că este una dintre cele mai ieftine dorințe ale omului modern, și anume curiozitatea superficială cu privire la ultimele descoperiri ale științei. Am respins aceste variante și m-am decis să vă vorbesc despre un subiect ce îmi pare a fi de importanță generală, sperînd că expunerea mea v-ar putea ajuta în clarificarea gândurilor dumneavoastră despre acest subiect (chiar dacă veți fi într-un dezacord total cu ceea ce voi spune despre el). A treia și ultima mea dificultate este una inerentă, de fapt, majorității conferințelor filozofice lungi, și anume că ascultătorul este incapabil să privească și drumul pe care este condus și ținta spre care este condus. Cu alte cuvinte, ascultătorul își spune fie „Înțeleg tot ce zice, dar unde Dumnezeu vrea să ajungă“, fie „Văd ce urmărește, dar cum Dumnezeu o să ajungă acolo“. Tot ce pot să fac este să vă cer încă o dată să aveți răbdare și să sperați că la sfîrșit veți putea vedea și drumul și locul către care el se îndreaptă.

Acum am să încep. Tema conferinței mele este, după cum știți, etica și am să adopt explicația pe care profesorul Moore o dă acestui termen în cartea sa *Principia Ethica*. El spune așa „Etica este cercetarea generală a ceea ce este bun.“ Eu am să folosesc însă termenul de etică într-un sens puțin mai larg, și anume într-un sens care include de fapt ceea ce eu cred că este partea esențială a ceea ce se numește în general estetică. Și ca să vă fac să vedeți cît mai clar cu putință care consider eu că este obiectul eticii, am să vă prezint un număr de expresii mai mult sau mai puțin sinonime, fiecare putînd fi substituită definiției de mai înainte ; și, enumerîndu-le, aș dori să obțin un efect de același fel cu cel pe care l-a produs Galton atunci cînd a suprapus pe

aceeași placă fotografică mai multe imagini ale unor chipuri diferite, pentru a obține astfel imaginea acelor trăsături tipice pe care toate chipurile respective le aveau în comun. Și, așa cum — arătându-vă o astfel de fotografie colectivă — aș putea să vă fac să vedeți care este chipul tipic de, să zicem, chinez, tot așa, dacă vă veți uita prin șirul de sinonime pe care am să vi-l prezint, veți putea — sper — să vedeți trăsăturile caracteristice pe care ele toate le au în comun — și acestea sînt trăsăturile caracteristice ale eticii. Acum, în loc să spun „Etica este cercetarea generală a ceea ce este bun“, aș putea spune că etica este cercetarea a ceea ce este valoros sau a ceea ce este cu adevărat important, sau aș putea spune că etica este cercetarea sensului vieții, sau a ceea ce face ca viața să merite să fie trăită, sau a modului corect de a-ți trăi viața. Cred că, dacă vă veți uita la toate aceste fraze, veți avea o idee aproximativă cu privire la ce este acel ceva de care se ocupă etica. Acum, primul lucru frapant în legătură cu toate aceste expresii este că fiecare din ele este de fapt folosită în două sensuri foarte diferite. Pe unul îl voi numi sensul comun sau relativ, iar pe celălalt sensul etic sau absolut. Dacă spun, de exemplu, că acesta este un scaun bun, aceasta înseamnă că scaunul servește unui anumit scop predeterminat, iar cuvîntul bun are aici înțeles numai în măsura în care acest scop a fost fixat în prealabil. De fapt, în sensul său relativ, cuvîntul bun înseamnă pur și simplu corespunzător unui anumit standard predeterminat. Astfel, cînd spunem că acest om este un bun pianist, noi vrem să spunem că el poate interpreta piese de un anumit grad de dificultate cu un anumit grad de dexteritate. La fel, dacă spun că pentru mine este important să nu răcesc, vreau să spun că răceala produce în viața mea anumite tulburări ce pot fi descrise și dacă spun că aceasta este calea cea bună, vreau să spun că aceasta este calea cea bună în raport cu o anumită țintă. Folosite astfel, aceste expresii nu prezintă nici o problemă dificilă sau obscură. Dar nu acesta este modul în care le folosește etica. Să presupunem că eu aș putea juca tenis și că unul dintre dumneavoastră m-ar vedea jucînd, și mi-ar spune „Joci destul de prost“. Să presupunem că i-aș răspunde „Știu, joc prost, dar nu vreau să joc mai bine“. În acest

caz, tot ceea ce ar putea spune celălalt ar fi „Atunci totul e în regulă“. Să presupunem însă că i-ai spus cuiva o minciună absurdă și că acesta vine la mine și-mi spune „Te-ai purtat ca un ticălos“ ; dacă eu îi răspund „Știu că m-am purtat urit, dar atunci nu am vrut să mă port mai bine“, ar putea el să-mi spună „Atunci totul e în regulă“ ? Bineînțeles că nu ; el mi-ar spune „Trebuia să fi vrut să te porți mai bine.“ Aveți aici o judecată absolută de valoare, în timp ce în primul caz era vorba despre o judecată relativă. Esența acestei diferențe pare să fie în mod evident aceasta : fiecare judecată de valoare relativă este un simplu enunț factual și de aceea ea poate fi pusă într-o formă care își pierde orice aparență a unei judecăți de valoare ; în loc să spun „Acesta este drumul bun spre Granchester“, pot la fel de bine să spun „Acesta este drumul bun pe care trebuie să îl urmezi dacă vrei să ajungi în Granchester în cel mai scurt timp“. „Acest om este un bun alergător“ înseamnă pur și simplu că acest om aleargă un anumit număr de mile într-un anumit număr de minute și așa mai departe. Ceea ce vreau eu să susțin este că — deși toate judecățile de valoare relativă pot fi prezentate ca fiind simple enunțuri factuale — nici un enunț factual nu poate fi sau implica vreodată o judecată de valoare absolută. Dați-mi voie să vă explic acest lucru. Să presupunem că cineva dintre dumneavoastră este omniscient și, prin urmare, cunoaște toate mișcările tuturor corpurilor din lume, fie acestea vii sau moarte, și că, de asemenea, cunoaște toate stările mentale ale tuturor ființelor umane care au existat vreodată ; și să presupunem că acest om a scris tot ce știe într-o carte mare. Atunci, această carte va conține întreaga descriere a lumii. Ceea ce vreau să spun este că această carte nu conține nimic din ceea ce noi am numit o judecată *etică* sau ceva ce ar putea implica logic o astfel de judecată. Ea conține desigur toate judecățile relative de valoare și toate propozițiile științifice adevărate, și, de fapt, toate propozițiile adevărate care pot fi alcătuite. Dar, toate faptele descrise, ca să zicem așa, stau la același nivel și, în același fel, toate propozițiile stau la același nivel. Nu există propoziții care, în vreun sens absolut, să fie sublime, importante sau banale. Poate că unii dintre dumneavoastră veți fi de acord cu

acest lucru și vă veți aminti de vorbele lui Hamlet : „Nimic nu-i bun sau rău, gîndirea doar le face așa.“ Dar aceasta poate duce din nou la o înțelegere greșită. Ceea ce spune Hamlet pare să implice că bun și rău, deși nu sînt calități ale lumii din afara noastră, sînt atribute pentru stările noastre mentale. Ceea ce vreau însă să spun este că o stare mentală, în măsura în care prin aceasta înțelegem un fapt pe care îl putem descrie, nu este în nici un sens etic bună sau rea. Dacă vom citi, de exemplu, în cartea lumii — de care vorbeam — descrierea unei crime, cu toate detaliile sale fizice și psihologice, simpla descriere a acestor fapte nu va conține nimic din ceea ce noi am putea să numim propoziție etică. Crima va fi exact la același nivel cu oricare alt eveniment, să zicem căderea unei pietre. Desigur, citirea acestei descrieri poate să ne producă durere sau minie, sau orice altă emoție, sau am putea citi despre durerea sau mînia produsă de această crimă în sufletul altor oameni atunci cînd ei au aflat despre ea, dar toate acestea nu sînt decît fapte, fapte și iar fapte și nu etică. Și acum, trebuie să spun că dacă mă gîndesc la ceea ce ar trebui să fie cu adevărat etica, în cazul în care ar exista o astfel de știință, rezultatul îmi pare evident. Îmi pare evident că nimic din ceea ce am putea gîndi sau rosti vreodată nu poate fi chiar acel lucru. Că nu putem scrie o carte științifică, al cărei subiect să fie în mod intrinsec sublim și deasupra tuturor celorlalte subiecte. Eu nu pot să descriu ceea ce simt decît printr-o metaforă ; dacă cineva ar putea scrie o carte despre etică, care să fie cu adevărat o carte despre etică, această carte ar distruge, cu o explozie, toate celelalte cărți din lume. Cuvintele noastre, folosite așa cum le folosim în știință, sînt vase capabile numai să conțină și să transmită înțeles și sens, înțeles și sens *natural*. Etica, dacă este ceva, este supranaturală, iar cuvintele noastre nu exprimă decît fapte ; așa cum o ceașcă nu poate conține decît o ceașcă plină cu apă chiar dacă torn în ea un galon. Am spus că, în ce privește faptele și propozițiile, nu există decît valori relative și un bine, drept etc. relativ. Dați-mi voie, înainte de a merge mai departe, să ilustrez acest lucru printr-un exemplu destul de evident. Drumul cel bun este drumul care duce către un scop predeterminat în mod arbitrar și este foarte clar pentru

noi toți că nu are nici un sens să vorbim despre drumul cel bun în afara unei asemenea ținte predeterminate. Să vedem acum ce am putea înțelege prin expresia „*drumul* bun în mod absolut“. Cred că am putea înțelege drumul pe care *oricine*, văzîndu-l, ar trebui să îl urmeze *cu necesitate logică* sau ar trebui să se simtă rușinat dacă nu îl urmează. În mod similar, *binele absolut*, dacă ar fi o stare de lucruri ce poate fi descrisă, ar fi acela pe care fiecare, independent de gusturile și înclinațiile sale, ar dori în mod *necesar* să-l dobîndească sau s-ar simți vinovat în cazul în care nu l-ăr dobîndi. Vreau să spun că o atare stare de lucruri este o himeră. Nici o stare de lucruri nă are, în sine, ceea ce aș numi puterea coercitivă a unui judecător absolut. Atunci, ce are fiecare dintre noi care — ca mine — este totuși tentat să folosească asemenea expresii, precum „bine absolut“, „valoare absolută“ etc., ce avem noi în minte și ce încercăm să exprimăm? Ori de cîte ori încerc să-mi clarific acest lucru, este firesc să-mi reamintesc unele cazuri în care aș folosi, cu siguranță, aceste expresii, și atunci sînt în situația în care veți fi și dumneavoastră dacă, de exemplu, vă voi ține o conferință despre psihologia plăcerii. Ceea ce ați face în această situație ar fi să încercați să vă reamintiți unele situații tipice în care ați simțit întotdeauna plăcere. Căci, păstrînd această situație în minte, tot ceea ce vă voi spune va deveni concret și, ca să zicem așa, controlabil. Cineva și-ar alege poate ca exemplu senzația avută în timpul unei plimbări într-o frumoasă zi de vară. Eu sînt în aceeași situație dacă vreau să-mi fixez în minte ceea ce înțeleg prin valoare absolută sau valoare etică. În cazul meu, se întîmplă întotdeauna ca ideea unei experiențe particulare să mi se înfățișeze în sine ca ceea ce ea este, într-un sens, experiența mea *prin excelență* acesta este motivul pentru care, vorbindu-vă, voi folosi această experiență ca primul și principalul meu exemplu. (Așa cum am spus mai înainte, aceasta este o chestiune întru totul personală, alții vor putea găsi alte exemple mult mai frapante.) Am să descriu această experiență — pe cît posibil — în ordine, pentru a vă face să vă reamintiți aceeași experiență sau unele asemănătoare, pentru a putea avea o bază comună în cercetarea noastră. Cred că cel mai bun mod de a o descrie este să spun că,

atunci cînd o am, *sînt uimit de existența lumii*. Și sînt înclinat să folosesc fraze în genul „cît de extraordinar este faptul că ceva există” sau „cît de extraordinar este faptul că lumea există”. Voi menționa imediat o altă experiență pe care, de asemenea, o cunosc și cu care unii dintre dumneavoastră s-ar putea să fie familiarizați; este ceea ce cineva ar putea numi experiența de a te simți *absolut* în siguranță. Înțeleg prin aceasta, starea mentală în care cineva este înclinat să spună „Sînt în siguranță, nimic nu-mi poate face rău, orice s-ar întîmpla”. Îngăduiți-mi să iau în considerare aceste experiențe, căci ele manifestă, cred, chiar acele caracteristici cu privire la care noi încercăm să ne lămurim. Primul lucru pe care vreau să-l spun este că expresia verbală pe care o dăm acestor experiențe este un nonsens! Dacă spun „Sînt uimit de existența lumii”, eu folosesc în mod greșit limbajul. Dați-mi voie să vă explic. Are un sens perfect adecvat și clar să spun că sînt uimit de ceva ce există de fapt; toți înțelegem ce înseamnă a spune că sînt uimit de mărimea unui cîine care este mai mare decît orice alt cîine pe care l-am văzut pînă acum sau de orice alt lucru care, în sensul obișnuit al cuvîntului, este extraordinar. În fiecare din aceste cazuri sînt uimit de ceva ce există de fapt, dar pe care eu *pot* să-l concep ca *neexistînd* de fapt. Sînt uimit de mărimea acestui cîine pentru că mă pot gîndi la un alt cîine, și anume la cel care are o mărime obișnuită, de care nu sînt uimit. A spune „Sînt uimit de cutare și cutare lucru care există de fapt” are sens numai dacă pot să-mi imaginez că acel lucru nu există de fapt. În acest sens cineva poate fi uimit de existența unei case, să zicem, atunci cînd o vede după ce nu a vizitat-o multă vreme, vreme în care și-a imaginat că a fost demolată. Dar este un nonsens să spui că sînt uimit de existența lumii, pentru că nu-mi pot imagina că ea nu există. Desigur, pot fi uimit de faptul că lumea din jurul meu este așa cum este. Dacă aș avea, de exemplu, această experiență în timp ce privesc cerul albastru, aș putea fi uimit de faptul că el este senin, ca fiind opus cazului cînd este înnorat. Dar nu asta vreau eu să spun. Eu sînt uimit de cer, *indiferent cum este*. Cineva

ar putea fi tentat să spună că lucrul de care eu sînt uimit este o tautologie, și anume faptul că cerul este senin sau nu este senin. Dar atunci este un nonsens să spui că cineva este uimit de o tautologie. Toate acestea se aplică și la cealaltă experiență pe care am menționat-o, experiența siguranței absolute. Toți știm ce înseamnă în viața de toate zilele să fii în siguranță. Sînt în siguranță în camera mea, cînd nu pot fi călcat de un autobuz. Sînt în siguranță dacă am avut tuse convulsivă, căci nu o mai pot face din nou. A fi în siguranță înseamnă, în esență, că este imposibil din punct de vedere fizic să mi se întîmple anumite lucruri și de aceea este un nonsens să spun că sînt în siguranță, orice s-ar întîmpla. Din nou, aceasta este o folosire greșită a cuvîntului „sigur“, așa cum celălalt exemplu era al unei folosiri greșite a cuvîntului „existență“ sau „uimire“. Aș vrea să vă fac să înțelegeți că o anumită folosire greșită, caracteristică, a limbajului nostru se regăsește în toate expresiile etice și religioase. Toate aceste expresii *par*, la prima vedere, că sînt doar *comparații*. Astfel, pare că, atunci cînd folosim cuvîntul *drept* într-un sens etic, deși noi nu avem în vedere sensul lui comun, este vorba de ceva similar, și cînd spunem „Acesta este un băiat bun“, deși aici cuvîntul bun nu are înțelesul pe care îl are în propoziția „Acesta este un bun jucător de fotbal“, pare să existe o oarecare similaritate. Și cînd spunem „Viața acestui om a avut valoare“, nu avem în minte sensul pe care îl avem atunci cînd vorbim despre o bijuterie valoroasă, dar pare să existe un gen de analogie. Toți termenii religioși *par* în acest sens să fie folosiți ca niște comparații sau în mod alegoric. Căci atunci cînd vorbim despre Dumnezeu și despre faptul că el vede tot și cînd ingenuchem și ne rugăm lui, toți termenii noștri și toate acțiunile noastre *par* să fie părți ale unei ample și bine dezvoltate alegorii care îl reprezintă ca o ființă umană extrem de puternică, a cărei milă încercăm să o dobîndim etc. Dar această alegorie descrie, de asemenea, experiența la care tocmai m-am referit. Căci prima dintre ele este, cred, exact acel lucru la care se referă oamenii cînd spun că Dumnezeu a creat lumea ; și experiența siguranței absolute a fost descrisă spunînd că noi ne simțim în siguranță în mîinile lui Dumnezeu. O a treia experiență de același fel este aceea

de a te simți vinovat, și din nou aceasta a fost descrisă prin fraza în care se spune că Dumnezeu dezaproabă purtarea noastră. Astfel, în limbajul etic și religios se pare că folosim în mod constant comparații. Dar o comparație trebuie să fie comparația a *ceva*. Și dacă descriu un fapt cu ajutorul unei comparații, trebuie, de asemenea, să pot lăsa deoparte comparația și să pot descrie faptele fără ea. În cazul nostru, imediat ce încercăm să lăsăm deoparte comparația și să expunem pur și simplu faptele ce stau în spatele ei, vedem că nu există asemenea fapte. Și astfel, ceea ce la început părea a fi o comparație, acum pare a fi un nonsens. Cele trei experiențe pe care vi le-am menționat (și așa fi putut adăuga și altele) par, pentru cei care le-au experimentat, bunăoară pentru mine, a avea într-un anume sens o valoare intrinsecă, absolută. Dar când spun că ele sînt experiențe, ele sînt, fără îndoială, fapte; ele au avut loc atunci și acolo, au durat o vreme și pot fi în consecință descrise. Și astfel, pornind de la ceea ce am spus acum cîteva minute, trebuie să admit că este un nonsens să spui că ele au o valoare absolută. În ce privește punctul meu de vedere, îl voi face mult mai net spunînd că „Paradoxul este că o experiență, un fapt poate părea a avea o valoare supranaturală“. Există un mod, tentant pentru mine, de a întîmpina acest paradox. Dați-mi voie să iau în considerare, din nou, prima noastră experiență cu privire la uimirea produsă de existența lumii și să o descriu într-un mod puțin diferit. Toți știm ce s-ar numi, în viața de toate zilele, un miracol. În mod evident, el este pur și simplu un eveniment nemaivăzut pînă atunci. Să presupunem că un astfel de eveniment a avut loc. Să luăm, de exemplu, cazul în care unuia dintre dumneavoastră i-ar crește deodată un cap de leu și ar începe să ragă. După cîte îmi imaginez eu, aceasta ar fi, desigur, un lucru cît se poate de extraordinar. Ei bine, atunci când ne-am reveni după această surpriză, eu aș sugera să trimitem după un doctor pentru a putea investiga în mod științific cazul și, dacă aceasta nu l-ar vătăma, aș propune să-i facem o vișecție. Dar unde ar mai fi atunci miracolul? Căci este clar că atunci cînd privim lucrurile în acest fel, tot ceea ce este miraculos dispăre; cu excepția cazului în care ceea ce noi înțelegem prin acest termen este pur și simplu că un fapt nu a fost încă explicat de

către știință, ceea ce înseamnă, din nou, că noi nu am putut pînă acum să clasificăm acest fapt laolaltă cu altele într-un sistem științific. Aceasta arată că este absurd să spui „Știința a dovedit că nu există miracole“. Adevărul este că modul științific de a privi un fapt nu este modul de a-l privi ca pe un miracol. Căci, indiferent ce fapt v-ați imagina, el nu este în sine miraculos în sensul absolut al acestui termen. Căci, noi vedem acum că am folosit cuvîntul „miracol“ într-un sens relativ și într-unul absolut. Și acum am să descriu experiența cu privire la uimirea produsă de existența lumii, spunînd că ea este experiența de a privi lumea ca pe un miracol. Sînt tentat să spun că expresia corectă din limbaj pentru miracolul existenței lumii, deși nu are nici o propoziție *din* limbaj, este existența limbajului însuși. Dar ce înseamnă atunci să fii uneori conștient de acest miracol, iar alteori nu? Căci tot ceea ce am spus prin schimbarea expresiei miraculosului, dintr-o expresie formulată *cu ajutorul* limbajului în expresia *prin existența* limbajului este, din nou, că noi nu putem exprima ceea ce dorim să exprimăm și că tot ceea ce noi *spunem* cu privire la miracolul absolut rămîne un nonsens. Răspunsul la toate acestea va părea, pentru mulți dintre dumneavoastră, foarte clar. Veți spune: „Bine, dacă unele experiențe ne tentează în mod constant să le atribuim o calitate pe care noi o numim valoare, absolută sau etică, și importanță, aceasta arată pur și simplu că prin aceste cuvinte noi *nu* înțelegem un nonsens, că — la urma urmelor — ceea ce noi înțelegem, atunci cînd spunem că o experiență are valoare absolută, *este chiar un fapt ca oricare alte fapte*, și el se reduce la faptul că noi nu am izbutit încă să găsim o analiză logică corectă a ceea ce înțelegem prin expresiile noastre etice și religioase“. Cînd mi se obiectează acest lucru, eu văd imediat, clar, ca într-o străfulgerare, nu numai că nici o descriere la care aș putea să mă gîndesc nu ar descrie ceea ce înțeleg eu prin valoare absolută, ci și că eu aș respinge orice descriere cu sens pe care ar putea cineva să mi-o propună, *ab initio*, pe temeiul sensului ei. Aceasta înseamnă a spune văd acum că aceste expresii lipsite de sens nu erau lipsite de sens din cauză că eu nu găsisem încă expresiile corecte, ci lipsa lor de sens este însăși esența lor. Căci tot ceea ce eu am vrut să fac cu ele a fost doar

să trec dincolo de lume, iar aceasta înseamnă a spune dincolo de limbajul cu sens. Întreaga mea tendință și, cred, tendința tuturor oamenilor care au încercat vreodată să scrie sau să vorbească despre etică sau religie a fost aceea de a trece dincolo de granițele limbajului. Această încercare de a trece dincolo de zidurile temniței noastre este complet, absolut lipsită de orice speranță. Etica, atita vreme cît izvorăște din dorința de a spune ceva despre înțelesul ultim al vieții, despre binele absolut și valoarea absolută, nu poate fi știință. Dar ea este o dovadă a unei tendințe a spiritului uman, pe care eu personal nu pot să nu o respect profund și pe care nu aș ridiculiza-o pentru nimic în lume.

LIBERTATE ȘI RAȚIUNE. UN EXEMPLU PRACTIC *

RICHARD M. HARE

Traducere de Mihail Radu Solcan

1. Este nevoie, pentru a întări ideile avansate teoretic, de aplicarea lor la o problemă morală importantă, pusă în termenii cu care ne confruntăm în viața reală. Aceasta va servi atît ca o ilustrare, cît și ca o recapitulare a principalelor teze apărute de mine. Cea mai bună problemă la care mă pot gîndi și care ar putea sluji acestui scop, este cea suscitată de conflictele între rase — în special, de conflictele între rase de culori diferite. Aluzii la această problemă au fost făcute deja; ea merită însă o abordare mai largă. Prin „mai largă“ eu nu înțeleg o tratare a problemei sub toate aspectele ei; aceasta ne-ar scoate din filozofie și ne-ar obliga să intrăm în cercetarea istoriei, în sociologie, psihologie și politologie. Orice încercare de rezolvare a problemei care nu include contribuții din aceste domenii este condamnată să rămînă parțială și superficială; avem nevoie să știm de ce (din punct de vedere istoric și psihologic) oamenii dau curs animozităților rasiale și ce schimbări în condițiile sociale le-ar înlătura. În discuțiile pe marginea acestei probleme, noi descoperim cît se poate de repede că există foarte mulți oameni care sînt absolut incapabili să adopte maniera filozofică de rezolvare a problemei, constînd în a căuta argumente raționale și a fi gata

* Richard M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1972, pp. 203—224.

să pui la încercare corectitudinea acestor argumente. Nu are nici un rost să încerci să-i convingi pe acești oameni sau să vrei să-i faci să-și schimbe comportamentul numai cu ajutorul filozofiei. Pentru a spera să faci un pas înainte în această direcție este nevoie înainte de toate de o profundă pricepere a psihologiei. Mai mult decât atât, în cadrul oricărei tratări adecvate a problemei, ar trebui examinate temeiurile științifice, dacă or fi vreunele, ale clasificării oamenilor pe rase și ale ierarhizării acestor rase după gradul lor de inteligență și după alte calități (dacă această ierarhizare este posibilă, lucru care pare îndoielnic). În toate acestea este însă implicată o problemă filozofică a cărei neglijare ar face să fie superficială orice analiză a temei date. Avem nevoie să cunoaștem nu doar cauzele care determină o anumită comportare, ci și să stabilim dacă modul în care se comportă oamenii este bun sau rău. Iar pentru a stabili acest lucru trebuie să vedem cum este posibil să raționezi corect în problemele morale. Din acest motiv, eu nici nu îmi cer scuze pentru faptul că dedic tot acest capitol doar discutării aspectelor filozofice ale problemei.

Voi începe prin a face o succintă clasificare a argumentelor ce ar putea fi utilizate de către oamenii confrunțați cu conflicte între rase, clasificare însoțită de exemple. Nu sper să ofer o clasificare foarte detaliată sau completă; tot ce vreau este să construiesc mostre ale principalelor tipuri de argumente care prezintă interes din punct de vedere logic. Primele prezentate vor fi argumentele care pleacă de la date factuale; pe acestea le voi subîmpărți apoi în argumente care tratează chestiuni factuale autentice și argumente referitoare la întrebări care par a fi despre fapte, dar care se dovedesc a nu viza chestiuni factuale. Voi examina apoi diverse argumente morale care pot fi avansate chiar și atunci când există un acord asupra faptelor. Nutresc speranța că această clasificare va prezenta un interes din punct de vedere filozofic, deoarece aruncă o lumină asupra raportului dintre fapte și judecăți morale.

2. Deci, mai întâi, trecem la examinarea problemelor legate de stabilirea ca atare a faptelor. În această categorie, putem menționa mai întâi chestiunile referitoare la trăsăturile aparținând efectiv unor rase diferite. Aces-

tea pot fi împărțite în (1) chestiuni legate de capacitățile lor ; (2) chestiuni legate de înclinațiile lor morale și de altă natură ; (3) chestiuni referitoare la ceea ce înseamnă să fii membru al unei rase sau al alteia într-o anumite situație.

(1) Capacitățile diferitelor rase

Se spune uneori că negrii nu se pot cîrmui singuri sau nu pot fi lideri (politici sau de alt fel), sau nu pot urma învățămîntul superior, sau nu pot dobîndi nici măcar cunoștințele necesare în unele meserii manuale. Desigur, dacă aceste afirmații ar fi adevărate, ele ar avea un efect asupra unora dintre argumentele morale ; este evident că nu ar avea nici un rost să susții că negrilor *ar trebui din punct de vedere moral* să li se permită să se cîrmuiască singuri, dacă ei *nu pot realmente* să facă acest lucru. Nu are nici un rost, tot așa, să spui că trebuie promovați pe posturi de maiștri, dacă ei nu pot să îndeplinească efectiv această slujbă. „Argumentul lipsei de capacitate“ nu este totdeauna expus în forma aceasta extremă. Uneori, se spune că, deși cei de culoare *pot realmente* să aibă asemenea capacități, ei nu pot face acest lucru în aceeași măsură ca și albi și sînt, prin urmare, nevoiți să rămînă în urmă din acest punct de vedere. Oamenilor nu le este însă cîtuși de puțin clar că forma mai slabă a argumentului propune aceleași concluzii pentru argumentele morale ca și forma sa tare. Or, de exemplu, oamenii de culoare s-ar putea să nu fie în stare să se cîrmuiască la nivelul standardelor ce se zice că ar fi respectate la Westminster ; dar acesta nu este un argument împotriva punctului de vedere după care ei trebuie lăsați să se cîrmuiască așa cum pot ei. Pe de altă parte, ai putea să spui că oamenii de culoare, deși s-ar putea să devină capabili să se cîrmuiască singuri vreodată în viitorul îndepărtat, nu sînt în stare să facă acest lucru acum. Acest lucru, dacă ar fi admis, ar avea urmări importante pentru unele probleme morale, dar nu aceleași urmări ca și una sau alta dintre cele două teze menționate.

(2) Înclinațiile morale și de altă natură ale raselor

Se spune uneori că membrii anumitor rase moștensec, fie genetic, fie cultural, defecte de caracter care ar putea îndreptăți aplicarea unui tratament diferit de acela aplicat altor rase. Evreii au fost adesea ținta unor astfel de acuzații. Din cînd în cînd, s-a mai susținut și că orientalii proveniți din anumite rase ar fi mai puțin înclinați să spună adevărul și sînt în mai mică măsură oameni de cuvînt decît se consideră a fi englezii. Dacă aceste acuzații cu un aer arogant ar fi întemeiate, ele n-ar rămîne fără consecințe pentru argumentele morale. Intensitatea acestor consecințe ar depinde de defectul pus în evidență. Dacă defectul ar fi moștenit cultural și nu genetic, ai fi obligat însă să examinezi în ce măsură factorii culturali și sociali care favorizează perpetuarea defectului sînt rodul faptei rasei incriminate și în ce măsură sînt urmarea acțiunilor altor rase. Un exemplu în acest sens l-ar constitui persecutarea evreilor.

Aceste două tipuri de argumente factuale nu sînt de natură să fie întemeiate sau respinse prin procesul de raționare filozofică. Examinarea cu mijloace adecvate a faptelor imputate poate să arate dacă avem de a face cu adevăruri sau cu falsuri; aceasta presupune o cercetare obiectivă a istoriei și, acolo unde este cazul, efectuarea unor experimente și anchete sociale și psihologice. Sinceritatea oamenilor care fac asemenea afirmații poate, într-adevăr, fi pusă la încercare de astfel de cercetări obiective.

(3) Cum o duci ca membru al unei anumite rase

Un alt tip de argument factual care poate fi invocat în disputele de ordin moral referitoare la relațiile inter-rasiale constă în aducerea în discuție a efectelor anumitor moduri de a-i trata pe oameni asupra fericirii și altor aspecte ale vieții membrilor unei anumite rase. În acest sens, s-a susținut că a-i folosi pe negri ca sclavi sau a-i ține în condiții asemănătoare sclaviei nu este un lu-

cru tot atît de crud pe cît ar fi utilizarea albilor ca sclavi, deoarece negrii nu sînt tot atît de sensibili ca şi albi. O formă extremă a acestui argument este doctrina după care negrii sînt asemenea animalelor sau chiar sînt efectiv animale (după cum s-a şi susţinut uneori). Această formă extremă aparţine însă mai degrabă secţiunii următoare, căci este vorba despre un argument pretins factual. Este însă sigur că, dacă munca la o fermă în aceleaşi condiţii ca şi un bou nu l-ar face mai nefericit pe un bantou decît pe bou, atunci anumite argumente împotriva tratării în acest fel a unui bantou ar cădea.

Spre deosebire de primele două tipuri de argumente factuale în acest caz există însă dificultăţi în calea avansării unui asemenea tip de argument. Obstacole filozofice binecunoscute barează calea verificării propoziţiilor despre simţămintele altora. Noi putem ocoli aceste dificultăţi, zicînd că dificultatea de a şti cum te simţi atunci cînd eşti un bantou este incomparabil mai mică decît aceea de a şti ce simţăminte ai avea ca bou. Dificultatea este de acelaşi soi cu aceea de a şti ce înseamnă să fii James sau să fii fratele meu geamăn ; diferenţa este doar de grad. Spre deosebire de dificultatea filozofică, dificultatea practică de a şti ce simte un bantou care lucrează la o fermă ar urma să fie depăşită printr-o familiarizare mai bună şi prin punerea în situaţia unor indivizi bantou de la o fermă. Nu voi relua decît mai încolo problema de ce este relevant pentru argumentele morale să ştii ce simte un bantou lucrînd la o fermă (v. par. 9).

Un tip mai special de argument factual trebuie menţionat ; el nu se subsumează nici unuia din primele trei, ci este un mod de aplicare în situaţii concrete a unuia sau a mai multora dintre ele. Se spune uneori să dacă ar fi aplicate anumite politici rasiale, atunci efectele vor arăta aşa şi pe dincolo — insinuîndu-se că aceste rezultate ar trebui evitate cu orice preţ şi că, prin urmare, politica respectivă ar trebui abandonată. De pildă, s-ar putea susţine că abrogarea legilor referitoare la permisele de deplasare ar conduce la scăparea de sub control a activităţilor subversive ale rasei supuse şi la izbucnirea a tot soiul de acte de violenţă, conducînd în cele din urmă la prăbuşirea guvernării stabile. Sau s-ar putea susţine că dacă sînt ridicate interdicţiile de căsătorie

între persoane de culori diferite, va rezulta metisajul (acesta fiind considerat un rău de netăgăduit). Aceste exemple sînt ilustrări ale unui tip de argument care este deosebit de răpîndit în morală și despre care s-ar putea spune că reprezintă o parte componentă a oricărui argument moral. El are forma următoare „Dacă faci acest lucru în aceste împrejurări, ceea ce vei face va fi să provoci aceste consecințe.” Efectul unui astfel de argument este acela de a arăta ce va face, *in concreto*, persoana dacă se apucă să înfăptuiască tot ce propune. În contexte rasiale, asemenea argumente depind de argumente de genul celor examinate deja de exemplu, s-a spus că dacă evreilor li se permite să facă un comerț fără restricții, atunci ei vor dobîndi un control excesiv asupra economiei țării și, în virtutea înclinațiilor lor morale și de alt gen, vor folosi această putere contra intereselor neevreilor ; cîndva s-a mai zis și că permisiunea acordată indienilor de a participa în mai mare măsură la guvernarea Indiei va atrage după sine, din cauza incompetenței și coruptibilității lor, o prăbușire a înaltelor standarde administrative asigurate de către Serviciul Civil Indian (încadrat cu personal de origine britanică). Dacă vor fi fost corecte asemenea predicții ipotetice, atunci ar fi fost de pus întrebarea dacă stările de lucruri prezise ar fi mai rele decît acelea provocate de către aplicarea de politici alternative celei propuse. Cu această condiție însă, iată un mod de argumentare perfect legitim în morală, dacă premisele sînt adevărate. Cu alte cuvinte, este totul în ordine dacă încerci să arăți că faptele stau așa încît aplicarea unei anumite politici atrage după sine respectarea sau încălcarea unui anume principiu moral ; argumentarea își mută atenția apoi asupra chestiunilor legate de principiul moral.

3. Ne mutăm acum atenția de la argumentele factuale autentice la argumente factuale greșit formulate. Aceste argumente provin din ambele tabere implicate în cele mai multe dispute rasiale ; cei ale căror politici sînt dezaprobatе de liberali nu au monopol asupra lor. Voi începe totuși cu argumente care sînt avansate de către oameni ale căror politici sînt dezaprobatе de majoritatea cititorilor mei. Voi pune poate astfel mai ușor în evi-

dență caracterul eronat al argumentelor. Apoi voi analiza unele argumente similare, tot atît de lipsite de consistență, folosite de către adepții părții angelice.

Să presupunem că un nazist susține că el are dreptul să-i persecute pe membrii raselor negermanice, deoarece există ceva în zestrea ereditară (în „sîngele“, ar putea el să spună) a raselor germanice care le conferă o superioritate naturală asupra altor rase și dreptul de a le spune. La prima vedere, acesta pare un argument de natură factuală fără cusur avem de a face cu un enunț care susține că, lucrurile stînd într-un anume fel, se aplică un anume principiu moral. Argumentul suferă totuși de pe urma a două slăbiciuni fatale. Mai întîi, nu se oferă nici un criteriu precis de stabilire a prezenței acestui factor în zestrea ereditară sau în sîngele unei anumite persoane. Nici un test empiric nu este sugerat pentru a verifica adevărul aserțiunii că membrii raselor germanice au efectiv acest semn de superioritate naturală față de membrii altor rase. Prin urmare, argumentul se bazează pe enunțuri „factice“ al căror adevăr nu poate fi, în principiu, stabilit; de aceea, nu avem cum stabili dacă premisele argumentului sau concluzia sînt adevărate. Nu este nevoie să fim pozitiviști logici pentru a respinge acest tip de argument; oricine va accepta un tip sau altul de teorie verificacionistă a înțeleșului va merge mai departe și va zice că premisele unor astfel de argumente sînt nu numai netestabile, dar și lipsite de înțeles. Nu voi intra în amănunte, voi remarca doar că o controversă filozofică aparent abstractă are o aplicație directă în probleme practice.

În al doilea rînd, chiar dacă premisele acestor argumente ar fi fost neproblematică, cei care le folosesc nu ne-au spus de ce decurg din premise concluziile morale. Pentru ca prezența acestui factor sanguin la germani să justifice dominația lor asupra altor rase, ar trebui ca acest factor să confere dreptul de a domina. Este greu de văzut de ce lucrurile ar sta așa. Chiar dacă s-ar putea demonstra pe cale experimentală că ori de cîte ori se adaugă o anume substanță chimică la sîngele german acesta devine purpuriu, iar sîngele nici unei alte rase nu devine, în aceste condiții, purpuriu, tot nu s-ar stabili prin aceasta că de aici decurg consecințe de ordin moral. Va trebui să amînăm examinarea acestei chesti-

uni pînă în momentul în care vom fi revenit la problema generală a locului premiselor factuale în argumentele morale.

Alt exemplu de asemenea pseudoargument factual îl constituie argumentul conform căruia creștinii pot să-i persecute pe evrei deoarece anumiți evrei au spus într-o celebră situație cuvintele „Sîngele lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!“¹ Tot așa, un pseudoargument este și că albiilor pot să-i subjuge pe negri pentru că negrii sînt urmașii lui Ham și se spune în Biblie că Noe i-a blestemat pe descendenții lui Ham fiindcă Ham s-a uitat la trupul gol al lui Noe atunci cînd el era pradă beției². În ambele cazuri, nu este de conceput nici o cale pe care s-ar putea descoperi dacă un anume evreu sau bantă care este maltratată este realmente urmașul lui Ham sau un descendent al unuia ce se afla în mulțimea din fața palatului lui Pilat. Și chiar dacă ar exista o astfel de cale, nu este cituși de puțin clar de ce aceasta ar justifica maltratările.

4. Să examinăm acum cîteva exemple de argumente care suferă de exact aceleași două defecte, dar care sînt adesea invocate de către oameni mult mai respectabili. Se spune adeseori că albiilor ar trebui să-i trateze mai bine pe negri pentru că aceștia sînt frații lor ; sau pentru că sînt, ca și albiilor, copiii Domnului. Ca și înainte, nici un criteriu nu a fost enunțat pentru a se putea stabili dacă un membru individual al unei alte rase este sau nu este „fratele“ meu, în sens larg, sau dacă el este sau nu este un copil al Domnului ; dacă doi oameni s-ar afla în dispută în legătură cu faptul dacă băștinașii dintr-un anume teritoriu sînt sau nu copiii Domnului, este absolut neclar ce teste ar putea folosi pentru a curma disputa lor. Nu putem nega, desigur, valoarea acestor forme de exprimare ca metafore ; dar noi am avea nevoie să aflăm la ce trimite metafora și dacă propozițiile conținînd asemenea expresii, prin substituirea metaforelor cu termeni nemetaforici, devin adevărate.

În al doilea rînd, chiar dacă s-ar putea stabili dincolo de orice îndoială că un anume om este „fratele“ meu

¹ Matei, XXVII, 25.

² Facerea, IX, 25.

sau că este un „copil al Domnului“, tot nu este limpede de ce de aici ar decurge că eu ar trebui să-l tratez într-un anume fel. Ce principii morale constituie baza datoriei mele chiar față de frații mei reali, față de copiii tatălui meu pămîntesc? Desigur, dacă vom cădea de acord, după cum vor și cădea cei mai mulți dintre noi, că avem anumite datorii față de frații noștri reali, atunci aceste datorii trebuie să aibă drept temei *ceva* în legătură cu relația „a fi fratele lui“. Ar trebui elucidat ce este acest *ceva* — deoarece, pînă acest lucru nu va fi făcut, nu vom ști care este principiul implicat. Este el legat, de pildă, de suptul la același sîn și ar trebui să se extindă, prin urmare, și asupra fraților de lapte? Sau el este legat de ideea de a avea părinți comuni și, atunci, ar trebui să fie comuni ambii părinți sau doar unul? Dacă am putea răspunde la aceste întrebări, atunci am ști care sînt exact acele trăsături ale fraților pe care noi le socotim că sînt temeiul datoriilor noastre față de ei. Ar putea atunci să se pună și problema dacă persoanele de culoare, care sînt frații noștri numai în sens larg, posedă, dimpreună cu frații noștri reali, acele trăsături care constituie temeiurile datoriilor noastre față de frații noștri reali. Ca să nu spunem mai mult decît atît, nu este cîtuși de puțin probabil ca lucrurile să stea așa.

Relevanța acestui argument pentru tezele acestei cărți este următoarea. Eu susțin că toate judecățile morale sînt alcătuite pe baza a *ceva despre* lucrul supus judecării (ceea ce nu este decît o altă manieră de afirmare a tezei universalizabilității). În cazul de față, ar fi posibil ca acest „*ceva*“ să fie chiar relația biologică de *de a fi fratele cuiva*. Dar acest lucru pare implauzibil. Sîntem, de aceea îndemnați să cercetăm ce anume din cele legate de această relație ne face să acceptăm prescripția morală că noi trebuie să ne comportăm într-un anume fel față de frații noștri.

Același tip de dificultăți le suscită și expresia „copiii Domnului“. Nu este *a priori* evident că trebuie să-i tratăm pe semenii copii ai Domnului într-un anume fel. Noi presupunem ca date, se pare, premisa generală că trebuie să se înfăptuiască vrerea Domnului și premisa particulară că Dumnezeu dorește ca odraslele sale să se poarte unele cu altele într-un anume fel. În legătură cu

ambele premise apar probleme filozofice binecunoscute ; nu avem însă spațiul necesar pentru a le discuta aici.¹

5. Putem observa prezența, în cele din urmă, în această clasă de argumente a unuia care se poate arăta că are toate defectele celorlalte, dar se bucură totuși de o anumită respectabilitate filozofică și care merită, prin urmare, o atenție aparte. Acesta este argumentul conform căruia noi trebuie să-i tratăm pe negri într-un anumit fel, deoarece ei sînt oameni. De la bun început, trebuie spus că acest argument este, în fapt, o încercare de a opera o scurtătură ; este perfect posibil, dat fiind faptul că negrii sînt oameni și date fiind o serie de alte supoziții, să construiești un raționament corect din care să rezulte că ei trebuie tratați asemenea altor oameni. Voi și încerca să arăt că așa și stau lucrurile (v. par. 9). Dar argumentul este lipsit de valoare așa cum este el acum formulat ; el suferă de acele defecte care au fost deja puse în evidență. Pentru a-l transforma într-un raționament valid trebuie să scoatem la lumină anumiți pași ascunși în argument și să punem în evidență anumite supoziții tacite. Cît despre reproșul pe care îl adresăm celor care utilizează acest soi de argumente el nu este acela că ei ar ajunge la o concluzie greșită, ci acela că ei îngroapă, în decursul argumentării, factorii efectiv interesați și importanți și, astfel, ascund de ochii noștri o serie de trăsături fundamentale ale argumentelor morale și ale discursului moral în genere. Numai înțelegînd aceste trăsături fundamentale putem vedea de ce un argument moral este corect. Scurtătura propusă trebuie, în acest sens, condamnată din două motive ea conduce la o concluzie dezirabilă pe baza unui mod nevalid de raționare care ar putea tot atît de bine fi folosit pentru a trage cele mai condamnabile concluzii ; și, părăind să ofere o cale facilă de atingere a acestei concluzii dezirabile, ne încurajează să abandonăm studiarea filozofiei morale atunci cînd ea a ajuns doar la un nivel extrem de superficial. Așa formulată, trecerea de la „X este o persoană“ la concluzia „Eu ar trebui să fiu bun cu X“ nu este, din punct de vedere logic, mai bună decît tre-

¹ Pentru o discuție succintă, vezi articolul meu din *The Listener*, 13 octombrie 1955, p. 593.

cerea de la „X este un non-arian“ la „Eu trebuie să-l bag pe X în camera de gazare“.

Pentru a înțelege acest lucru, vă propun să observați, mai întâi, că argumentul care îi invocă pe „oameni“ suferă de aceleași defecte ca și argumentele care îi invocau pe „frați“ sau pe „copiii Domnului“. Nu este furnizat nici un criteriu pentru a ști ce anume este o persoană. Este suficient să fii un membru viu al speciei umane? Nu pare să decurgă din faptul că o persoană de culoare este un membru viu al speciei umane necesitatea ca eu să-l tratez într-un fel anume. Așadar, dacă luăm în considerare *acest* criteriu determinat de a fi considerat o persoană, atunci nici o concluzie morală nu decurge — după cât se pare — din faptul că unul sau altul este o persoană. Tot așa vor sta lucrurile ori de câte ori vom alege un criteriu determinat. De exemplu, ai putea să spui că un anume este o persoană dacă are capacitatea de a alege rațional. Tot nu este încă evident de ce unei ființe umane care are această capacitate ar trebui să i se permită să o folosească la maximum; nici un fel de temeuri nu au fost oferite în acest sens.

Să presupunem, în general, că există un criteriu determinat pentru a decide dacă o ființă dată este sau nu o persoană. Ar fi nevoie apoi să stabilim dacă trebuie să tratăm această ființă într-un anume fel mai degrabă decât într-altul. Confruntat cu această problemă, un apărător al acestui tip de argument ar putea să facă din principiul apărat de el unul indubitabil, transformându-l într-un principiu analitic. El ar putea să spună că, o dată ce a stabilit că X este o persoană, a stabilit că X trebuie să fie tratat ca o persoană; iar aici avem analiticitate, deoarece „ca o persoană“ nu înseamnă altceva decât „trebuie tratat ca o persoană“. Deși este în mod sigur analitic că oamenii trebuie tratați așa cum trebuie tratați oamenii, problema este cum ar trebui oamenii să fie tratați?

O cale care ar putea fi sugerată pentru a ieși din această dificultate ar fi să se înscrie în noțiunea de persoană un anumit conținut moral. Numind o ființă persoană, am presupune, ca parte a înțelesului spuselor noastre, că ea trebuie tratată într-un anume fel. Aceasta ar valida pasul de la „X este o persoană“ la „X ar trebui să fie tratat într-un anume fel“. Dar acum am rămas

fără un criteriu determinat și neutru din punct de vedere moral pentru a descoperi dacă este cineva o persoană. Pentru a fi siguri că el este o persoană ar trebui să ne convingem mai întâi că el trebuie tratat într-un anume fel și nu s-a creat încă nici o bază pentru a emite această judecată morală.

6. După ce am abordat un număr de argumente nesatisfăcătoare și o serie de argumente care sînt incomplete, deoarece ele apelează la principii morale deja date, am ajuns acum la partea constructivă a acestui capitol. Ea se bazează pe analiza limbajului moral și a raționamentelor morale cuprinsă în capitolele anterioare și în cartea mea despre limbajul moralei.

Să ne întrebăm, mai întâi, de ce credem că argumentele denumite de către mine factuale sînt relevante în problemele morale. De ce am spus că argumentele factuale (de exemplu, cele despre rezultatele previzibile ale anumitor politici) sînt perfect admisibile și de ce, pe de altă parte, avem de a face cu acest fenomen straniu prin care naștii și alții inventează argumente factuale evident eronate pentru a-și justifica din punct de vedere moral acțiunile? De ce să nu continuăm opera de exterminare a evreilor? Ce nevoie este satisfăcută prin pretenția nejustificată că germanii au în zestre lor ereditară un anume element care îi distinge de alți oameni? De ce are totuși importanță pentru un argument moral faptul că o decizie politică va avea drept urmare un anumit rezultat? Lucrurile stau ca și cînd faptele (sau anumite tipuri de fapte) vor fi fost socotite relevante pentru argumentele morale; această tendință de a ține cont de fapte este atît de puternică, încît dacă nu sînt la dispoziție fapte autentice, atunci sînt inventate niște simulacre. De ce stau așa lucrurile? Pe scurt, care este ponderea faptelor în argumentele morale? Aceasta este una dintre problemele centrale ale filozofiei morale și eu am încercat în această carte și în cartea mea anterioară să schițez un răspuns la ea. Fără a mai face însă alte trimiteri la cele scrise anterior, să încercăm să formulăm răspunsul nostru pe cît de scurt și de clar posibil.

Un răspuns evident și, în limitele sale, adevărat, dar incomplet, la întrebarea „De ce sînt faptele relevante pentru argumentele morale?” este următorul judecățile

morale trebuie să fie *despre ceva* ; faptele cazului examinat sînt, în acest sens, cele care determină ce anume supunem judecării. Aşadar, atunci cînd punem întrebări cu conţinut moral despre o acţiune propusă, are relevanţă cunoaşterea a ceea ce ar face persoana care întreprinde acţiunea ; dacă nu ştim acest lucru, atunci literalmente nu vom şti nici despre ce anume vorbim.

Eu spun că acest răspuns este incomplet din două motive. Primul este că nu se explică de ce noi socotim că anumite fapte, şi nu altele, sînt relevante pentru argumentele morale. Al doilea este că nu se explică de ce argumentele *morale* se diferenţiază de alte argumente. Dacă aş decide doar ce să fac, fără a mă gîndi la ce ar *trebui moralmente* să fac, tot ar fi important pentru mine să ştiu ce ar trebui să fac dacă adopt un curs al acţiunii. Vom vedea că aceste două incompleteţitudini sînt corelate una cu alta.

Există unii filozofi la care m-am referit destul de mult în carte şi care pot vedea doar o singură cale pe care faptele ar putea avea relevanţă în cadrul argumentelor morale. Aceasta este o legătură de ordin logic, realizată în virtutea înţelesurilor cuvintelor, între premisele factuale şi concluziile de ordin moral. Eu însă nu cred că există vreo legătură de acest gen, iar pentru că aceşti filozofi nu au ochi decît pentru acest tip de relevanţă, ei cred că dacă eu neg posibilitatea unei astfel de legături, m-am angajat să susţin şi că faptele nu sînt relevante pentru argumentele morale ; aceasta ar fi însă, o poziţie absurdă. Ceea ce eu am susţinut este că faptele sînt relevante pentru argumentele morale, dar nu în felul în care cred aceşti oameni.

Faptele sînt relevante pentru argumentele morale deoarece ele discriminează între cazuri care altfel ar fi similare. Vom ilustra aceasta printr-o reexaminare a raţiunilor care i-au făcut pe nazişti să pună atîta preţ pe pretenţia că este ceva în sîngele germanilor care îi separă de alte rase. Explicaţia rezidă în aceea că ei îşi propuneau să trateze alte rase într-un mod sensibil diferit decît acela de tratare a germanilor şi voiau un motiv în virtutea căruia ei ar fi *trebuit moralmente* să facă acest lucru. Un nazist ar fi putut să zică, în vreme ce îi observa pe evreii pe care îi mîna în camera de ga-

zare „Acești oameni arată tot așa cum aş arăta şi eu dacă aş fi înfometat şi dezbrăcat ca şi ei ; ei au aceleaşi simţăminte şi aspiraţii şi nu există, la prima vedere, nici o altă diferenţă relevantă între ei şi mine sau prietenii mei germani. Iar eu nu aş socoti drept să tratez un german în acest fel. Există însă ceva care ne diferenţiază ; deşi germanii şi evreii sînt adeseori de nedeosebit cu ochiul liber, există totuşi acel lucru atotimportant în legătură cu ei, şi anume că le lipseşte acel factor din zestrea ereditară pe care îl au germanii veritabili şi care îi îndreptăţeşte pe germani să îi trimită în camerele de gazare.“ Formulată atît de grosier, argumentul are un aer grotesc ; şi totuşi ceva de acest gen stă în spatele multor pretenţii de superioritate rasială. Astfel, această parodie de gîndire morală, tocmai pentru că este o parodie de gîndire morală, ilustrează extrem de bine rolul pe care chiar faptele născocite îl pot juca în argumentele morale — chiar şi în cele greşite. Acest argument al nazistului pretinde că este asemenea unui argument moral cît se poate de corect şi tocmai de aceea ne arată cum anume ar arăta un argument moral bine construit.

Ideea-cheie este următoarea face parte din înţeleşurile cuvintelor morale interdicţia logică de a ajunge la două judecăţi morale diferite în două cazuri diferite, atunci cînd nu putem invoca nici o diferenţă între cele două cazuri care să fie un temei pentru diferenţa dintre judecăţile morale. Acesta este un alt fel de a enunţa cerinţa universalizabilităţii, care, aşa cum am văzut, este fundamentală pentru orice raţionament moral. Deoarece nazistul nu poate justifica tratamentul diferit aplicat germanilor şi evreilor, fără a invoca vreo diferenţă între cele două cazuri, el inventează o diferenţă.

Alţi participanţi la conflictele rasiale sînt mai norocoşi ; ei nu sînt nevoiţi să inventeze nimic ; diferenţa este la îndemînă, în văzul tuturor, în culoarea pielii victimelor lor. Din acest motiv, pare mult mai uşor de justificat discriminarea rasială atunci cînd există o diferenţă de culoare decît atunci cînd nu există. Diferenţe şi mai puţin vizibile decît acelea de culoare vor fi utile în acest scop. Ce este important pentru cel care practică discriminarea este să existe vreo diferenţă calitativă (deci, nu doar o diferenţă numerică) între clasa oamenilor pe care el doreşte să-i oprime, să-i exploateze sau

să-i persecute și aceea a celor cărora el nu dorește să le aplice acest tratament. Unii dintre noi își pot aminti cum, la școală, purtarea unui model de pantof aparte era suficientă pentru a-l expune pe sărmanul băiat și-canelor.

Aceste caricaturi de raționare morală ne învață câte ceva despre substanța reală a lucrurilor. Este, într-adevăr, nevoie, pentru a justifica un tratament diferențiat al oamenilor, de indicarea unor diferențe calitative între ei, între acțiunile lor sau circumstanțele producerii lor. Noi încercăm să justificăm judecățile noastre morale singulare prin punerea în evidență a principiilor implicate în cadrul lor se cuvine sau trebuie moralmente să faci acest *gen* de lucru într-o situație de acest *gen* oamenilor de un anumit *gen*.

7. Desigur, aceste exemple de raționamente morale greșite sînt parodii. Problema care se pune imediat este, prin urmare, cum să distingem parodia de original. Dacă noi nu credem că faptul de a avea culoarea neagră constituie o justificare adecvată pentru discriminarea unei persoane, cum am distinge atunci acele trăsături ale omului sau ale situației sale care ne oferă un temei pentru a-i aplica persoanei de culoare un tratament diferit de acela aplicat celor care nu sînt de culoare ? La prima vedere, s-ar părea că nu există diferență formală între a spune „Este drept să-l ucizi pentru că pielea sa este neagră” și a spune „Este drept să-l ucizi pentru că el a ucis un alt om”. Unii oameni socotesc că atît într-un caz cît și într-altul se oferă motive întemeiate ; alții socotesc că în nici un caz nu se oferă asemenea temeiuri ; pentru alții asemenea temeiuri există doar într-unul sau altul dintre cazuri. Trebuie să ne întrebăm, de aceea, dacă filozofia morală poate să ne ofere mijloace de un fel sau altul pentru a distinge între motivele de bună factură și cele de proastă factură sau, cu alte cuvinte, dacă poate să ne ofere o distincție între diferențe relevante, care realmente justifică discriminarea, și diferențe nerelevante. Avem noi motive pentru a spune că pielea neagră nu este relevantă, dar faptul că ești un ucigaș este relevant ?

Există și cei care încearcă să răspundă la această întrebare în felul următor ei se uită la tipurile de diferențe pe care oamenii le apreciază ca relevante din punct de ve-

dere moral ; alcătuiesc o listă a acestor trăsături, le aduc, dacă pot, la un soi de sistem și apoi spun că noi *înțelegem prin* „diferență relevantă din punct de vedere moral“ exact aceste diferențe și nu altele și *înțelegem prin* „moralitate“ exact acel sistem de evaluări care ia în considerație aceste diferențe și nu altele. Există multe obiecții împotriva acestei proceduri ; voi menționa aici doar două. Mai întâi, de unde sîntem siguri că nu vom obține o listă diferită dacă ne desfășurăm cercetările în Africa de Sud, în Rusia sovietică sau în vechea Spartă ? În al doilea rînd, alcătuirea unei asemenea liste nu explică nimic ; ce vrem noi să știm este ce anume conduce la includerea pe listă sau la rămînerea în afara listei. Cei care propun acest punct de vedere nu par să fi mers suficient de departe în căutarea unei explicații.

Dar, dacă argumentarea din această carte este corectă, putem de fapt să mergem substanțial mai departe, făcînd un pas care, în principiu, nu diferă deloc de acela pe care l-am întreprins cu un moment în urmă. Am văzut că din înțelesurile termenilor morali decurge că, atunci cînd se formulează judecăți morale diferite, trebuie puse în evidență diferențe relevante. Am mai văzut că aceasta este o versiune a cerinței universalizabilității. Dar noi nu am epuizat încă potențialul acestui principiu ; mai putem face apel și la o altă utilizare a sa, explicată anterior în carte.

Pentru a ilustra această utilizare, să presupunem că avem o dispută cu un om care susține că pielea neagră, în sine, este un temei suficient pentru a practica discriminarea în raport cu persoanele de culoare. Noi îi vom povesti și el, fiind credul, va aprecia drept adevărată relatarea următoare. Institutul Sovietic al Relațiilor Interrasiale (care este mult mai întreprinzător și lucrează pe baze științifice mai avansate decît omoloagele sale din Vest) a reușit să producă recent un tip nou de bacil, pe care agenții sovietici în momentul de față chiar îl răspîndesc în zonele de conflict rasial din lume. Bacilul este foarte molipsitor. Simptomul bolii provocate de el este următorul : dacă pielea pacientului era albă, atunci ea devine pentru totdeauna neagră și viceversa. Cînd omul căruia i-am relatat această poveste va fi priceput despre ce este vorba, îl putem întreba dacă mai crede că, în sine, culoarea pielii ar putea fi un motiv suficient pentru discriminarea morală.

Este neplauzibil ca el să continue să susțină acest lucru. El ar trebui să spună că, în situația în care el s-ar îmbolnăvi, foștii negri care vor fi fost și ei infectați de bacilul respectiv au dobândit dreptul de a-l oprima pe *el* și pe toți prietenii lui care fuseseră anterior albi.

Ce învățăm din această povestioară științifico-fantastică ? Noi l-am forțat pe oponent, cu ajutorul acestei înșelătorii nevinovate, să efectueze o operație intelectuală care, dacă el ar fi vrut realmente să raționeze moral, ar fi executat-o fără a fi fost înșelat în prealabil. Această operație constă în luarea în considerare a cazului ipotetic în care el însuși și-ar fi pierdut calitatea despre care spunea că este un temei suficient pentru discriminare, iar victimele sale actuale au dobândit-o ; și toată această situație ipotetică este tratată ca și cum ar fi reală. Există două stadii în procesul de universalizare. Primul este depășit atunci când am descoperit un principiu universal, ce nu conține nume proprii sau alți termeni singulari, principiu din care — date fiind faptele situației particulare în care ne aflăm — decurge judecata morală pe care noi dorim să o formulăm. Acest stadiu este ușor de depășit chiar de către cei care propun viziunile morale cele mai scandaloase. Este depășit, de pildă, aducînd în discuție principiul că este cît se poate de corect ca oamenii de culoare să fie asupriți de către albi. Următorul stadiu este totuși mai dificil. Este necesar ca principiul nu doar să fie formulat, ci ca persoana care l-a enunțat să-l respecte efectiv. Este necesar nu doar să *citezi* o maximă, ci (în limbaj kantian) să *vrei* ca ea să fie o lege universală. Aici își face, în mod decisiv, apariția a doua trăsătură logică majoră a judecăților morale : prescriptivitatea. Dacă *vrei* să ai de a face cu o lege universală, atunci aceasta implică voința de a o aplica și atunci când rolurile jucate de părți sînt inversate. Acest test nu va fi trecut de nici una din maximele și principiile care îi atrăgeau pe opresori și persecutori în decursul primului test. Se va descoperi într-adevăr, dacă aplicăm aceste două teste, amîndouă întemeiate pe trăsături logice, formale, ale termenilor logici, că vom fi în stare să separăm, în domeniul relațiilor rasiale cel puțin, temeiurile discriminării pe care noi sîntem realmente pregătiți să le socotim ca fiind relevante din punct de vedere moral de cele nerelevante.

8. Un rasist suficient de hotărît are totuși o cale de scăpare de concluzia de mai sus. Nu rămîne decît să ilustreze, prin prisma exemplului de față, ce preț trebuie să plătească pentru a scăpa. Să presupunem că există un rasist a cărui principală obsesie este teama de încrucișările interracialle. Să mai presupunem că izvorul acestei temeri nu este o credință de un fel sau altul despre urmările, sociale sau biologice, ale amestecului raselor. Rasistul acesta, așadar, nu este emoționat de presupuse fapte legate de slăbirea omenirii prin încrucișări între persoane de diferite culori sau legate de viața plină de insatisfacții dusă de descendenții familiilor amestecate sau de orice altceva de acest fel. Dacă acestea ar fi motivele sale, noi am putea discuta cu el științific, încercînd să-i arătăm că urmașii proveniți din căsătorii mixte sînt tot atît de susceptibili să fie viguroși și inteligenți ca și cei proveniți din celelalte căsătorii; am putea încerca, de asemenea, să-i arătăm că orice efecte sociale nocive ale metisajului ar fi înlăturate dacă *el* ar abandona încercările de a impune o separare după criteriul culorii. Să presupunem însă că motivele sale nu sînt acestea, ci doar oroarea de însăși ideea împreunării dintre un bărbat negru și o femeie albă. Aici nu au efect argumentele științifice sau factuale de genul celor descrise mai sus. Și s-ar mai putea să fie cît se poate de adevărat că, pentru a preveni metisajul, este necesar să ai o separare rigidă a raselor iar dacă această separare este asigurată prin forța legii și generează reacții ostile, atunci vor fi necesare noi măsuri represive pentru menținerea ordinii și, în acest fel, ne vom trezi că se constituie întregul aparat represiv rasist. Dacă acest lucru este adevărat, atunci va fi greu să intrăm în dispută cu acest om. El detestă metisajul atît de mult încît este pregătit să trăiască într-un stat polițist pentru a-l evita.

El trebuie să se pregătească pentru mai mult decît atît. El trebuie, dacă are de gînd să-și universalizeze judecățile morale, să fie pregătit nu doar să trăiască într-un stat polițist, ci să trăiască în aceleași condiții în care este gata acum să-i pună pe cei de culoare să trăiască — și anume în condiții care devin din ce în ce mai rele. El trebuie să fie pregătit ca *el* să fie eventual supus arestării arbitrare și maltratărilor doar pe motive legate de

culoarea sa și măcelăririi, dacă încearcă, dimpreună cu cei asemenea lui, să protesteze.

Sigur, s-ar putea să existe oameni atît de fanatici încît să fie gata să îndure toate acestea pentru a evita amestecul raselor. Ei sînt însă, cu siguranță, foarte puțini la număr. Represiunile au loc pentru că această mină de oameni are de partea ei o mulțime de alți oameni care nu sînt cîtuși de puțin pregătiți să sufere în chipul arătat, dar care nu au gîndit pînă la capăt argumentul. Ei socotesc, probabil, că totul va fi în ordine fără a recurge la prea multe represiuni; se gîndesc, poate, că negrilor nu le pasă, tot atît de mult ca și albilor, că sînt tratați în acest fel; cred, poate, că există o bază științifică pentru afirmarea superiorității rasiale — sau unul dintre acele numeroase alte lucruri pe care tind să le creadă rasiștii. Toate aceste credințe pot fi respinse una cîte una de către oameni de știință sau alte persoane, fără nici un fel de ajutor din partea filozofului; dar ele sînt susceptibile, toate la un loc, să formeze în mințile rasiștilor un amalgam care îi transformă în aliați ai celor fanatici pe mulți care nu sînt, ei înșiși, cîtuși de puțin fanatici. Contribuția filozofului constă în decantarea amalgamului, în depunerea convingerilor care pot fi respinse cu metode științifice în recipientele oamenilor de știință și, atunci cînd oamenii de știință și-au terminat treaba, în denunțarea restului prescriptiv rămas din rasism drept ceea ce este — ceva ce fanaticii ar putea să sprijine, dar grosul poporului — chiar al unui popor atît de amenințat cum sînt albi sud-africani — nu ar accepta niciodată.

9. Sîntem acum în măsură să explicăm de ce, în ciuda nevalidității unui argument menționat mai sus, *este* relevant din punct de vedere moral faptul că negrii sînt oameni. Cînd spui că negrii sînt oameni, spui că ei sînt asemenea nouă sub o serie de aspecte. Nu este încă limpede sub ce aspecte. De la caz la caz, aspectele relevante vor varia. Principiul argumentului care pleacă de la faptul că negrii sînt oameni poate fi acum expus în felul următor: dacă un om de culoare pe care eu am de gînd să-l supun unui tratament discriminatoriu are o serie de trăsături comune cu mine — după cum am toate motivele

să presupun — și dacă, pentru a folosi un exemplu dintr-un secol precedent, el va suferi foarte mult în urma despărțirii de soția sa și trimiterii amîndurora ca sclavi în țări diferite, atunci eu pot raționa după cum urmează. Eu nu sînt pregătit, în general, să accept maxima că totul este în ordine atunci cînd oamenii separă soțul de soție pentru a obține un cîștig comercial. Aceasta ar însemna să fiu de acord cu judecata că totul ar fi în ordine dacă mi-ar face mie cineva acest lucru, în cazul în care i-ar sta în putere. Pot să spun că nu-i nici o problemă dacă se procedează în acest fel cu negrii ? Răspunsul trebuie să fie „Nu“. Dacă eu am în vedere cazul în care eu însumi aş deveni negru, dar mi-aş păstra toate celelalte trăsături și, în particular, trăsătura de a fi atașat de soția mea, atunci eu nu sînt gata (dat fiind faptul că eu nu sînt un fanatic al libertății comerțului) să accept o maximă care permite oamenilor să-mi facă mie acest lucru.

Pe de altă parte, dacă abordăm exemplul ucigașului, adus și el în discuție mai sus, situația este schimbată. Pot fi gata să prescriu că, în cazul în care comit o omucidere, trebuie să fiu spînzurat. Desigur, dacă ar fi să țin cont de opiniile mele reale, eu nu aş prescrie acest lucru ; eu nu sînt un adept al pedepsei capitale — din motive irelevante pentru argumentul de față. Dar, să zicem, pentru a îcoli această dificultate, că înlocuim termenii „spînzurat“ sau „executat“ cu termenul „închis“. Sînt gata să prescriu că, dacă eu comit o crimă, trebuie să fiu închis și motivele mele sînt de tip utilitarist, comparabile cu acelea ale judecătorului invocat în al șaptelea capitol al cărții. Motivele de acest tip nu sînt accesibile rasiștilor. Astfel ne dăm seama de ce se socotește că nu este relevant faptul că omul este negru, dar se apreciază ca fiind relevant faptul că el este un ucigaș. Mai mult decît atît, vedem de ce este relevant faptul că un sclav își iubește soția. Datoriile pe care noi ni le asumăm față de oameni nu sînt deduse din „esența omului“ sau vreo altă mistificare filozofică de acest gen ; ele sînt recunoscute în virtutea faptului că noi spunem : „Consimt la toate acestea pentru binele meu. Acel om este ca și mine dintr-o serie de puncte de vedere importante ; în particular, aceleași lucruri care îl fac pe el să sufere mă fac și pe mine să sufăr ; prin urmare, pînă nu sînt gata să accept o maximă care ar permite ca eu

să fiu tratat ca și el dacă pielea mi s-ar face neagră (lucru care nu se întâmplă), nu pot să susțin că este corect din partea mea să-l tratez în acest fel pe el.“

Acest mod de a raționa ne ajută să explicăm de ce admitem că avem anumite datorii atât față de animale cât și față de oameni, iar alte datorii numai față de oameni. De pildă, nimeni nu va fi bănuir că oprimă animalele dacă nu le acordă dreptul de autoconducere politică ; dar, pe de altă parte, este unanim admisă ideea că nu este bine să torturezi animalele pentru a te distra. De ce oare nu acceptăm animalelor dreptul de autoconducere politică ? Pur și simplu noi credem că există, din acest punct de vedere, o diferență reală și relevantă între oameni și animale. Noi putem să spunem „Dacă aș deveni un animal, voi înceta să am vreo dorință de libertate politică și, prin urmare, lipsa acesteia nu va fi o povară pentru mine“. Este posibil să spui acest lucru chiar despre oameni aflați în anumite stadii de dezvoltare. Nimeni nu crede că ar trebui să beneficieze copiii de o libertate politică deplină ; cei mai mulți oameni recunosc că ar fi o nebunie să introduci forme mai înaintate de libertate politică în mod brusc în țări înapoiate, unde oamenii nu au ajuns la stadiul de a-și dori asemenea libertăți și nici nu ar ști ce să facă dacă ar dispune de ele. Acest mod de a raționa ne permite să facem numeroase distincții necesare pentru a stabili obligațiile noastre față de diverse *genuri* de oameni și, în fapt, față de diversele ființe sensibile. În toate cazurile, principiul este același : sint oare pregătit să accept o regulă de comportare care ar permite ca acestea să-mi fie făcute mie, dacă aș fi în situația acestui om sau animal și aș avea toate trăirile, dorințele lor ?

S-ar putea obiecta că nu toți oamenii vor urma modul de a raționa pe care îl sugerez eu. Cei care se dedau la chinuirea ursului nu au raționat astfel „Dacă noi am fi urși, am suferi îngrozitor dacă am fi tratați în acest mod ; prin urmare, nu putem accepta nici o maximă care permite ca urșii să fie tratați în acest fel ; în concluzie, nu se poate spune că este corect ca urșii să fie tratați în acest fel.“ Nu există nici o îndoială că există câțiva sud-africani (o mînă de oameni) care ar fi insensibili dacă li s-ar spune că ei îi fac pe cei din neamurile bantu să sufere. Se

pare că s-ar cuveni să și spun ce nu a funcționat într-un asemenea caz.

Motivele lipsei de efect a argumentelor morale corecte pot fi foarte diverse. Cel mai obișnuit motiv este ceea ce noi denumim insensibilitate sau lipsă de imaginație. Cel care chinuie urșii nu-și imaginează realmente ce înseamnă să fii urs. Dacă și-ar imagina acest lucru, ar acționa altfel. Un alt mod de a spune acest lucru ar fi să zici că acești oameni nu acordă atenție similarităților relevante dintre ei și victimele lor. Dacă ar fi să recurgem din nou la metafore, după ce am înțeles ce rol joacă ele, ar trebui să spunem că torționarul de urși nu socotește că ursul este fratele său — sau nici măcar vărul său.

Este posibil, de asemenea, ca, deși sînt pe deplin conștienți de ceea ce le fac victimelor lor, ei să nu raționeze moral în legătură cu acest lucru. Cu alte cuvinte, ei nu își pun întrebarea dacă își pot universaliza prescripțiile ; deși s-ar putea să se joace cu *cuvintele* morale pe care le-au auzit utilizate de către alții, ei nu utilizează, în gîndirea lor proprie, aceste cuvinte conform regulilor logice care sînt implicite în înțelesurile lor. Mai există și o serie de alte posibilități, mult prea numeroase pentru a fi menționate aici, care au fost examinate pe parcursul acestei cărți.

Ai putea să te întrebi ce-i de făcut ? Poate filozoful, în particular, să facă în această privință ceva ? Cînd vor citi adepții sud-africani ai supremației albilor această carte, se vor grăbi ei imediat să elimine legile privitoare la permisele de deplasare în interiorul țării și vor face din negri egalii lor din punct de vedere politic ? Acest lucru este cît se poate de neplauzibil ; și, oricum, ei nu vor citi cartea. Pentru a-i determina pe oameni să gîndească moral nu este suficient să le spui cum să o facă ; trebuie să-i faci să și dorească acest lucru. Iar aceasta nu este specialitatea filozofului. Este mult mai probabil că politicienii luminați, ziariștii, comentatorii de radio, predicatorii, romancierii și toți cei care au o influență asupra opiniei publice vor reuși treptat să opereze o schimbare către mai bine — dacă evenimentele nu îi vor depăși. Poate că oameni din zonele de conflict rasial pot fi făcuți, în cele din

urmă, să se gîndească la asemănările dintre ei și membrii altor rase ca fiind relevante din punct de vedere moral, iar la deosebiriile dintre ei ca fiind, irelevante din punct de vedere moral. Poate vor învăța chiar să-și cultive și imaginația. Filozofia doar atît poate pretinde este adeseori mai ușor să faci ceva dacă înțelegi limpede ce anume încerci să dai la iveală.

SARCINA FILOZOFIEI ÎN PREZENT *

KARL JASPERS

Traducere de Alexandru Valentin

[Ce sarcină are filozofia astăzi ? Se poate auzi acest răspuns nici una, deoarece filozofia este lipsită de consistență, ea fiind o treabă lăaturalnică a unui anumit grup de specialiști. Filozofii de catedră, a căror existență vine din Evul Mediu, se întâlnesc fără rost la diferite congrese care nu sînt altceva decît forma modernă de a te face prețuit de alții. O literatură vastă, martoră a monologurilor filozofice, este puțin citită și mai puțin cumpărată, dacă facem abstracție de manifestările de modă și de snobism. Presa, exponentul opiniei publice, consemnează, desigur, aceste cărți și reviste, ce zac acoperite de praful bibliotecilor, dar fără un interes autentic. Pe scurt, filozofia este superfluă, o rămășiță pietrificată a trecutului, aflată pe punctul de a dispărea ea nu mai are nici o sarcină.

Împotriva unei astfel de respingeri, noi trebuie, mai întîi, să spunem nu tot ce poartă numele de filozofie trebuie să fie confundat cu filozofia propriu-zisă. Filozofia se află pretutindeni unde, prin gîndire, omul devine conștient de sine. Ea este prezentă peste tot fără a fi numită ca atare, căci de îndată se gîndește, omul filozofează, fie că o face bine sau rău, superficial sau pro-

* Karl Jaspers, *Philosophie und Welt*, Reden and Aufsätze, München, 1958.

fund, în fugă sau încet și temeinic. Acolo unde există o lume a omului, acolo unde sînt acceptate anumite norme de conduită, unde oamenii deliberează, acolo se află și filozofia. În credința coerentă a Bisericii există filozofie nu mai puțin decît în credința inerentă unei concepții filozofice conștiente, care se întemeiază pe ea însăși, sau în credința necredinciosului, în destrămarea nihilistă, în marxism, în psihanaliză și în multe doctrine despre viață răspîndite astăzi, precum antropozofia și altele. Însăși respingerea filozofiei rezultă dintr-o filozofie care nu se știe pe sine ca atare. Sarcina filozofilor de profesie din catedrele universitare este aceea de a ajuta această filozofie, de care nu ne putem feri, care se află pretutindeni, să devină lucidă, mai ales prin prezentarea marilor figuri istorice ale filozofiei. Această este o muncă folositoare și nicidecum de disprețuit.

Dar cît de nevinovate ne apar considerațiile de mai sus cînd ne gîndim la realitatea fundamentală a omenirii din zilele noastre !

Marile puteri care stăpînesc astăzi globul pămîntesc sînt lumea libertății și lumea totalitarismului. A sta cu privirea ațintită asupra fiecăreia din aceste lumi, reprezintă, pentru conștiința noastră filozofică, un obiectiv necesar, căci prin ele este determinată azi și realitatea filozofiei. Gîndirea filozofică a produs, o dată cu propria ei realitate, și aceste realități, iar, prin forța sau slăbiciunea sa, ea va condiționa înfățișarea pe care o va lua viitorul nostru.

De o parte — manifestarea liberă a posibilităților, de cealaltă — puterea absolută a unui singur spirit ; de o parte — căutare și discuție, permanentă confruntare a spiritelor și a lucrurilor de cealaltă — cunoașterea totală și lupta intrigilor ; de o parte — planificarea prudentă, corelată cu conștiința a ceea ce nu poate fi planificat, de cealaltă — planificarea totală, lipsită de conștiința limitelor planificării ; de o parte — diversitatea dusă pînă aproape de anarhie, de cealaltă — uniformitatea împinsă pînă la marginea identificării societății cu un mușuroi de furnici, în care oamenii au încetat să fie ei înșiși și, reduși la un material în sine în-
diferent, sînt devorați de aparatul de partid și de stat, de birocrăție, de poliție, de armată.

Regimurile totalitare se comportă conform cu presupuziția că ele se află în posesia unei cunoașteri depline a mersului istoriei și a ceea ce se petrece în natură, respectiv, că pe baza acestei cunoașteri totale ele pot să planifice totul. Dar, întrucît nici un om, fie prin știință fie prin acțiune, nu poate ține în mînă efectiv întregul, acela care totuși își închipuie că poate face acest lucru va izbuti eventual să cucerească lumea cu forța, dar o va stăpîni așa cum un ucigaș stăpînește cadavrul celui ucis și nu precum un om care, într-o comunitate de destîn cu alți oameni, pășește spre făurirea unei lumi a tuturor.

Cel ce vrea să prindă întregul cu presupusa lui cunoaștere totală gîndește în interiorul unei filozofii oarecum răsturnate. El gîndește cu intensitate logico-dialectică cosecînțele formale, dar este lipsit de spirit critic. Întrucît nu se sinchisește de realitate, el nu poate fi dezis de ea; de asemenea, el nu clarifică presupuziția propriei sale credințe într-o fericire viitoare, o fericire foarte vagă, pentru a cărei realizare un factor necesar se dovedește a fi și minciuna, deși potrivit teoriei, această fericire ar trebui să se înfăptuiască în mod automat, numai în virtutea procesului magic al dialecticii istoriei.

În imperiul totalitarismului, filozofia a ajuns în mod evident la sfîrșitul ei. Național-socialismul o consideră ca o chestiune terminată. Ea a fost înlocuită cu o antropologie rasistă și cu o știință manipulată prin politică. În sinul bolșevismului ea este înlocuită cu doctrina marxistă. De aceea, în universitățile est-germane, nu filozofia, ci sociologia marxistă este studiul de bază pentru toată lumea. Atît național-socialismul, cît și bolșevismul revendică pentru sine calitatea de adevăr absolut, iar cine se împotrivește acestui adevăr absolut este sorțit pieirii. Cauza îndoielii privind aceste învățături nu poate să fie, după părerea partizanilor lor, decît o rea-voință, o fire josnică, o gîndire denaturată de interese de clasă sau o conștiință falsă.

Ce sarcină poate să-și propună acela care filozofează în astfel de condiții de teroare politică? Istoria îi cunoaște pe martiri și pe pustnicii care s-au refugiat în păduri sau în pustiuri. Dar pînă acum, acești singuratici nu dispăreau, prin acțiunea lor, din orizontul seme-

nilor lor, ei continuau să fie susținuți de o lume care îi cunoștea. În zilele noastre, esențial nou este acest lucru: oamenii dispar pur și simplu, în mare număr, și nimeni nu mai aude vreodată ceva despre ei. Neputința individului este totală. Cît timp continuă să se mențină în viață, el se poate retrage în adăpostul absolut al ființei sale cele mai intime, dacă îi este dat să-l întâlnească pe prieten, pe soție, pe soț în lăcașul încrederii, în care, potrivit cuvîntului lui Nietzsche, adevărul începe să se împartă la doi. Căci în izolare completă, individul poate să piardă încrederea în sine, poate să se nască îndoiala chiar și în privința unor adevăruri evidente, atunci cînd doar el singur le contemplă, cînd rămîne în afara putinței de a comunica cu alții. Se pare, de asemenea, că individul poate lua drept adevăr ceea ce este mai absurd, dacă el este constrîns la aceasta prin acțiunea îndelungată a unui mediu atotputernic. În condițiile acestei constrîngerii generatoare de sugestii și ale amenințării cu o nimicire ce se produce fără zgomot, pentru filozofarea individului rămîne acea realitate care, în ciuda naturii sale impalpabile, este adevărata realitate și anume transcendența divinității, considerată de așa-ziii realiști doar o iluzie, o dorință, un vis. Iar conștiința celui ce se păzește, a celui ce se străduiește să fie pre-gătît se poate menține pentru clipa eliberatoare, posibilă în pofida improbabilității ei. Sarcina filozofiei, așadar, este aceea de a fortifica, prin felul ei de gîndire, puterea de rezistență împotriva cinismului propagandei ce caracterizează o viață publică devenită monotonă, împotriva descompunerii interioare provocate de credința în absurd, care atinge unul dintre piscurile sale cele mai teribile în recunoașterea vinovăției la procesele înscenate.

Cu totul altfel se petrec lucrurile în imperiul libertății. Aici nimeni nu ține în mînă lumea omului ca și cum ea s-ar afla în afara lui. Aici omul caută să pună stăpînire pe lumea lui prin colaborare cu alți oameni. Aici el luptă pentru existența și influența sa prin competiție, în cadrul unei ordini legale. El caută să treacă prin timp, reunind forța creatoare a tuturor, fără intervenția unei instanțe supreme atotcuprinzătoare și atot-diriguitoare, create și uzurpate de om. Condițiile care

continuă să fie inechitabile, el se străduiește să le transforme prin legi mai bune, astfel încît toți membrii societății să aibă șanse egale. El își continuă mersul, pășind cu o insatisfacție plină de demnitate. Dacă în această lume a libertății apare viziunea unui sfîrșit sub forma totalitarismului, atunci acesta pare de neconceput ca stare el trebuie să explodeze de la sine, să lase în urmă un deșert, din care însă nu trecutul se va reconstitui, ci va urma ceva nou, imprevizibil.

4. Aici, în imperiul libertății, gîndirea filozofică ajunge, datorită condițiilor foarte diferite, la o multitudine de posibilități. Și aici există, astăzi, sentimentul neputinței individului, acela de a fi doar unul dintre miliardele de indivizi și de a dispărea o dată cu efectul acțiunii proprii. Dar această conștiință a neputinței este în mod radical alta decît aceea care apare sub presiunea totalitarismului. Așa cum în cadrul unor alegeri veritabile, votul individului apare, din cauza micimii sale, ca inefficient, dar cu toate acestea, rezultatul alegerilor se constituie din aceste voturi, dintre care fiecare în parte este doar un vot individual, tot așa în lumea libertății, fiecare acțiune a individului ne apare ca dispărînd în indiferență în raport cu mersul general al lucrurilor. Voința de putere se îndepărtează cu dezgust de această stare de lucruri. Voința umană, dimpotrivă, avînd conștiința solidarității cu toți, privește cu seriozitate și simț de răspundere exprimarea votului propriu, în pofida valorii sale infime, ca pe o inevitabilă participare la decizie și, astfel, trăiește ansamblul existenței sale ca o substanță minusculă, dar care susține întregul. În această neputință, libertatea rămîne vie.

În lumea libertății există însă toate forțele spirituale care fie fără voie nimicesc libertatea, fie vor să o nimicească cu premeditare. Există unii care clamează împotriva totalitarismului dar, de fapt, prin gîndirea lor, îl favorizează, deoarece propria lor poziție spirituală nu se înrădăcinează în adevărul existenței lor oneste, ci, fără să-și dea bine seama, înclină spre forță și supunere, iar la nevoie se alătură acestuia ca și cum ar fi ceva de la sine înțeles. Atunci cad dintr-o dată vâlurile și omul se arată așa cum este el cu adevărat.

Există profesori de filozofie care sînt de părere că, la o universitate, ar trebui să fie un singur reprezentant al filozofiei, căci în cazul mai multora s-ar produce confuzie în capul studenților; ba unii au cerut chiar ca pentru întreaga națiune să existe un singur filozof, firește, fiecare avîndu-se în vedere pe sine în această calitate, deoarece numai o singură filozofie poate fi adevărată. Oricît de eterogen ar fi conținutul filozofiei acestora care au asemenea pretenții, modul lor de gîndire este identic. Ei deschid drum totalitarismului.

O sarcină importantă a reflecției filozofice este astăzi aceea de a deveni capabilă să observe aceste forțe, care, de fapt, chiar ele vor să o suprimă și să o nimicască, aceste forțe ce se prezintă atît de ademenitor, acționează atît de indirect, ascund în ele adevărul și îl răstălmăcesc mereu, acaparează aptitudini remarcabile. Le putem numi luciferice, întrucît lipsa lor totală de loialitate, capabilă de orice, poate străluci prin spirit, mai cu seamă în poezie și artă, printr-o putere de expresie adecvată, dar în același timp încețoșătoare. Ele poi constrînge printr-un cinism extrem, fie să se dezlanțuie în mitul naturalist al unei vitalități neîngrădite, în terminologia sălbatică a terifiantului sau în limbajul unei veridicități radicaliste. La bază se află viciul minciunii, care și adevărul îl folosește în favoarea acesteia. Ele folosesc intelectul pentru a distruge rațiunea. Ele reclamă libertatea pentru a suprima orice libertate. Lipsa de onestitate răstălmăcește sensul cuvîntului și face neveridică însăși limba, deoarece ea vorbește fără a comunica, pentru a trage pe sfoară. Ea stimulează, dar, cu ajutorul unei tehnici strunite, duce la neant, unde lipsa de gînduri laolaltă cu spaima în fața imensității ne face gata de supunere. Toate aceste aspecte sînt ca niște exerciții pregătitoare în vederea abandonării noastre totalitarismului.

Sarcina filozofiei este de a combatere aceste forțe cu mijloace spirituale. Libertatea de gîndire va fi dobîndită de fiecare dintre noi numai printr-o permanentă victorie asupra acestor adversari, în noi înșine și în confruntările publice. De aceea, astăzi, răspunderea pentru libertatea omului este legată de fiecare act spiritual. Această răspundere se realizează însă numai o dată cu libertatea judecății fiecăruia în controversele publice,

fără intervenția nelegitimă a unei cenzuri ca instanță de selectare și de interzicere. Dar lupta care se duce împotriva nefilozofiei totalitarului cuprinde în sine o mare primejdie adversarul împotriva căruia eu lupt îmi pune cu sila în mână arme nepotrivite cu propriul meu fel de a gândi. În lupta împotriva spiritului inerent modului de gândire violent, sentențios, atitudinea funciaramente liberă, comunicativă poate ajunge în situația de a nu mai rămâne tolerantă în fața totalei intoleranțe. În dorința de a comunica, ea se vede de fapt plasată în fața unei rupturi a comunicării, atunci când celălalt se ferește în mod constant, tace, vorbește despre altceva, deviază, trișează. Adversarul își impune prin constrângere metodele sale de luptă. Prin intermediul lor, se schimbă ființa combatanților înșiși. Libertatea va pierde lupta chiar și atunci când va obține victoria, dacă va lăsa ca această schimbare să se petreacă în ea însăși.

Ideea luptei cavalierești conservă legătura dintre combatanți când aceștia respectă norme comune. Lupta totală vede însă în adversari doar proști, mistificatori, răufăcători, obligându-i și pe aceștia să aplice asemenea categorii funcționarilor totalității. Lupta totală nu cunoaște nici o îndatorire care să porceadă de la o instanță supraordonată comunității. Ruptura care se produce astfel între oameni are consecințe groaznice se revine inevitabil la starea de luptă pentru existență a fiarelor. În forma de luptă spirituală, această stare este pregătită și anticipată. Cu prilejul unor asemenea experiențe ne cuprinde, desigur, frica. În candoarea partenerilor de discuție și în felul lor de a duce polemica simțim prezența unor propagandiști și ucigași potențiali ai totalitarismului, fără ca totuși să știm dacă de la ei înșiși ne putem aștepta la așa ceva.

Un factor esențial al acestei nenorociri spirituale este faptul de a fi dominați de un mod de gândire științifică neclară. Oamenii cred în știință. Știința este autoritatea pe care ne bazuim.

Cîteva exemple

Russell, apreciatul savant și logician englez, la sfîrșitul tabloului său de ansamblu asupra filozofiei occidentale, se așteaptă la o unificare a omenirii cu ajutorul științei. Totuși este curios prin știință oamenii se pot uni, în general, numai ca intelect, nu ca oameni vii, în-

tregi, istoricește condiționați. Acordul în problemele științifice, de exemplu, acordul în cea ce privește eficacitatea cunoștințelor pe care ni le furnizează fizica a dus la folosirea acestor cunoștințe pentru a făuri arme, de la toporul de piatră pînă la bomba atomică, cu care oamenii să se lupte între ei. Concordanța în domeniul cunoașterii științifice nu instituie încă laolaltă cu unitatea vederilor și unitatea concepției despre lume. Știința este în mod greșit solicitată atunci cînd i se cere să realizeze acest lucru.

• În jurămîntul moderniştilor din 1910, se găsește propoziția „Eu admit că Dumnezeu va putea fi cunoscut, iar existența lui va putea fi dovedită cu certitudine prin operele vizibile ale creației la fel ca și cauza prin efect.” Ciudat „Trebuie să credem în caracterul demonstrabil al existenței lui Dumnezeu.” Însă ceea ce este demonstrabil nu are nevoie de credință, căci nu este necesară o recunoaștere acolo unde intelectul poate furniza conținutului ei un temei necesar.

Un al treilea exemplu ni-l oferă gîndirea regimurilor totalitare. Ele se bazează pe știință, dar reclamă, pentru această știință, o credință. De exemplu există numai lumea și ceea ce a reușit să producă omul. În loc de revelație, el trebuie să se întemeieze pe știință. Dar curios, această știință este, în elementele ei fundamentale, definitivă, ea cunoaște întregul. Noi trebuie să credem în această idee, nu mai avem voie să facem obiecții, să ne îndoim, să verificăm, adică să cercetăm științific, în afară doar de domeniul invențiilor tehnice, care sînt de îndată folosite în practică.

• Dar Russell și autorii jurămîntului modernist, ca și gînditorii științei totalitare, au în vedere altceva decît știința. Ei vizează o gîndire, care este ea însăși deja credință. Russell crede în puterea onestității în știință, ca într-o rațiune atotcuprinzătoare a omului. Autorul jurămîntului modernist are o credință filozofică ce se certifică în forme de gîndire care nu recunosc lucruri, dar iluminează conștiința celui ce crede. Dogmaticul marxist crede că ar cunoaște mersul necesar al istoriei, iar național-socialistul legea obiectivă a supraviețuirii celui mai tare. Ambii vor doar să accelereze ceea ce trebuie să se întîmple oricum, și anume prin stîrpirea celor ce se împotrivesc desfășurării firești a lucrurilor, prin ni-

micirea prestabilită a unor oameni, clase, rase pretins inferioare. Amîndoi se supun, printr-o obediență credincioasă, unei prejudecăți luate drept știință.

« Aceste exemple, oricît ar fi de diferite, vizează un același punct, începînd de la care conștiința modernă a fost pusă în derută. Pretenția legitimă este să dobîndim prin știință cunoașterea a ceea ce este credința. Credința este temeiul de neînlăturat al omului, care nu va putea fi înlocuit niciodată de știință, aici, însă, dîndu-se în mod eronat drept știință. Eu trebuie să aștept, așadar, de la știință ceea ce ea nu poate nicicum să dea. Eu trebuie, de asemenea, să cred în ceea ce pot deja să consider ca o știință. Credințe absurde sînt afirmate ca rezultate ale științei. Toate exprimă ceva ce este mai mult decît o cunoaștere științifică, dar astfel ca și cum ar fi o cunoaștere științifică. Ele se află sub presiunea exagerării moderne a posibilităților științei, a superstiției științifice.

Marea sarcină a filozofiei astăzi, sarcină deloc îndeplinită, este de a clarifica raportul dintre filozofie și știință, ceea ce înseamnă a clarifica în general raportul dintre diferitele moduri de gîndire și cunoaștere. Această sarcină este, în realizarea ei temeinică și prudentă, o treabă a specialiștilor, dar în sensul rezolvării ei simple, treaba tuturor. Această rezolvare va duce la eliberarea de superstiția științifică, iar o dată cu aceasta și la fundamentarea sensului și granițelor științei moderne nărețe și inevitabile, precum și la autoconvingere în privința posibilităților filozofării autentice.

Problema științei este una dintre marile sarcini ale cercetării concrete în domeniul filozofiei. O. cu totul altă sarcină este dată astăzi filozofiei prin noua stare a societății în lumea liberă, prin faptul că în prezent masele joacă un rol hotărîtor, nu pur și simplu prin punerea în mișcare a forței lor de către o voință străină, ci prin propria lor cunoaștere și voință în actul votării. Acțiunea gîndirii filozofice este posibilă astăzi numai dacă ea ajunge să pună stăpînire pe majoritatea indivizilor. Ne aflăm în fața acestei situații masele populare știu să scrie și să citească, dar nu și-au însușit întregul conținut al culturii occidentale. Totuși ele sînt co-știutori, co-gînditori, co-făptuitori. Ele pot da satisfacție acestei șanse noi cu atît mai mult cu cît ajung să pună

stăpînire pe întregul conținut al înaltelor concepții și al diferențelor critice. Pentru orele de meditație ale fiecărui om este, de aceea, necesar ca ceea ce este esențial să capete o formă de comunicare cît se poate de simplă și de clară, fără să fie afectată profunzimea. În prezent, lucrurile stau încă în așa fel încît mulți oameni nu știu cu adevărat ce vor. Fără să țină seamă de adevăr sau fals, prin interese și forțe, propaganda pune stăpînire pe firile slabe, incapabile să gîndească prin ele însele. Este inevitabil ca adevărul însuși să se prezinte în forma propagandei, pentru ca să poată ajunge la urechile oamenilor. Marea sarcină a gîndirii creatoare este, de aceea, elaborarea formelor simple ale adevărului, pentru ca el să aibă ecou în rațiunea proprie în mod original fiecărui om. Esențiale sînt gîndurile simple care îl nimeresc pe interlocutor cu claritatea operațiunii în acel punct în care el nu numai că știe, dar și acționează lăuntric, adică unde este trează rațiunea ca întreg.

Împotriva poziției arătate la început, care susține sfîrșitul filozofiei, cred că am făcut referire la unele sarcini ale filozofiei, care fac din aceasta o chestiune a oamenilor ca oameni. Împotriva presupusei cunoașteri totale, filozofia are sarcina să mențină trează gîndirea independentă a individului și, prin aceasta, existența lui independentă, care se stinge sub apăsarea forțelor totalitare. Ea trebuie să-i amintească fiecărui individ că el poate să fie el însuși și că el încetează să fie om cînd renunță la acest lucru. Pentru viitorul nostru comun este hotărîtor faptul că reflexia întemeiată pe rațiune, în luciditatea voinței, ajunge la realitate din cea mai profundă responsabilitate.

Noi cei ce sîntem însărcinați, prin profesiunea noastră, să cultivăm filozofia ca obiect de studiu, nu reușim să ne apropiem cît de cît de ceea ce este menirea noastră în această situație. Puținul pe care cu cea mai mare bunăvoință îl realizează numeroși bărbați nu trebuie totuși să fie socotit egal cu nimicul.

FILOZOFII ALE PUTERII *

BERTRAND RUSSELL

Traducere de Laura Bișoc

Scopul meu în acest capitol este acela de a lua în considerare anumite filozofii inspirate în principal de apetitul pentru putere. Nu înțeleg prin aceasta că ele ar avea ca obiect puterea, ci că puterea reprezintă pentru filozof mobilul, conștientizat sau neconștientizat, al metafizicii sale, precum și al judecăților sale etice.

Convingerile noastre rezultă din îmbinarea dorinței cu observația, în diferite proporții. În unele din ele partea unuia dintre factori este foarte mică; în altele, cea a celuilalt factor. Ceea ce putem cu precizie stabili prin dovezi empirice reprezintă foarte puțin, iar când convingerile noastre depășesc această bază, dorința joacă și ea un rol în geneza lor. Pe de altă parte, puține convingeri mai supraviețuiesc după ce s-au adus probe concludente privind falsitatea lor, dar ele pot supraviețui mult timp când nu există nici o dovadă fie pentru, fie împotriva lor.

Filozofiile sînt mult mai unitare decît viața. În viață avem numeroase dorințe, însă o filozofie anume este de obicei inspirată de o dorință dominantă, care îi dă coerență.

* B. Russell. *Power — A New Social Analysis*, capitolul XVI. London, Unwin Books, 1967 (prima ediție, 1938).

Zu fragmentarisch ist Welt und Leben.
Ich will mich zum deutschen Professor begeben,
Der weiss das Leben zusammenzusetzen,
Und er macht ein verständig System daraus.

(Prea fărîmițate sînt lumea și viața.
Mă voi îndrepta deci către profesorul neamț
Care știe cum să pună la un loc faptele vieții
Și să facă din ele un sistem lesne de înțeles.)

Opera filozofilor a fost dominată de variate dorințe. Există dorința de a cunoaște și, ceea ce nu e nici pe de parte același lucru, dorința de a demonstra că lumea e cognoscibilă. Există dorința de fericire, dorința de virtute și, ca o sinteză a acestora două; dorința de mîntuire. Există dorința de comuniune cu Dumnezeu sau cu celelalte ființe umane. Există dorința de frumos, dorința de divertisment și, în sfîrșit, dorința de putere.

Marile religii au ca țel virtutea, dar nu numai atît. Creștinismul și budismul caută mîntuirea, iar în formele lor cele mai pronunțat mistice, contopirea cu Dumnezeu sau cu universul. Filozofiile empiriste caută adevărul, în timp ce filozofiile idealiste, de la Descartes pînă la Kant, caută certitudinea; practic toate marile filozofii pînă la Kant, inclusiv filozofia acestuia, au legătură în primul rînd cu dorințe de natură cognitivă. Filozofia lui Bentham și a școlii de la Manchester consideră că țelul este plăcerea, iar bunăstarea principalul mijloc de a-l atinge. Filozofiile puterii apărute în timpurile moderne s-au constituit în mare parte ca o reacție împotriva „manchesterismului” și ca un protest împotriva punctului de vedere potrivit căruia scopul vieții ar fi acumularea de plăceri — o țintă care este criticată ca fiind atît fragmentară, cît și insuficient de dinamizatoare.

Viața omenească fiind o perpetuă interacțiune dintre voință și fapte incotrolabile, filozoful care este călăuzit de impulsul său spre putere caută să minimalizeze sau să compromită rolul acestor fapte care nu au ca origine propria noastră voință. Nu mă gîndesc doar la cei care glorifică puterea nudă, ca Machiavelli sau Thrasy-machus în *Republica* lui Platon mă gîndesc la cei ce născocesc teorii care ascund apetitul lor pentru putere

sub veșmintele metafizicii sau ale eticii. Primul dintre acești filozofi în timpurile moderne și, totodată, acela care a avut influența cea mai profundă este Fichte.

Filozofia lui Fichte pornește de la Eu ca singurul lucru ce există în lume. Eul există, deoarece se postulează pe sine. Deși nimic altceva nu mai există, Eul primește într-o zi un mic impuls (*ein kleiner Anstoss*), ceea ce îl face să postuleze Non-eul. El dă naștere apoi diverselor emanații, nu foarte deosebite de acelea din teologia gnostică; numai că în timp ce gnosticii artibuiau emanațiile lui Dumnezeu și se raportau la ei înșiși cu sentimente de umilință, Fichte consideră distincția dintre Dumnezeu și Eu ca fiind de prisos. Când Eul și-a încheiat socotelile cu metafizica, el trece la a postula că germanii sînt buni, iar francezii sînt răi, și că este, prin urmare, datoria germanilor să lupte împotriva lui Napoleon. Firește că atît germanii cît și francezii sînt doar emanații ale lui Fichte, dar germanii sînt o emanație superioară, adică sînt mai aproape de realitatea ultimă, care este Eul lui Fichte. Alexandru și Augustus s-au declarat zei și i-au forțat pe cei din jur să se facă cum că sînt de acord. Fichte, neavînd sub control guvernul, și-a pierdut slujba în urma acuzației de ateism, din moment ce nu și-a putut proclama propria lui divinitate.

Este evident că o metafizică de felul celei a lui Fichte nu lasă nici un loc îndatoririlor sociale, întrucît lumea exterioară este simplul produs al închipuirii filozofului. Singura etică imaginabilă în acord cu această filozofie este etica autodezvoltării. Totuși, în chip cu totul illogic, cineva își poate considera familia și națiunea ca aparținînd mult mai profund Eului său decît alte ființe omenești și, în consecință, ca fiind mult mai demne de prețuit. Credința în rasă și naționalismul sînt astfel un produs psihologic firesc al filozofiei solipsiste — mai ales că aceasta este evident inspirată de apetitul pentru putere, iar puterea poate fi obținută numai cu sprijinul celorlalți.

Toate acestea sînt cunoscute sub numele de idealism și considerate de o mai mare noblețe morală decît orice filozofie care admite realitatea lumii exterioare.

Realitatea a ceea ce este independent de voința proprie se încorporează pentru filozofie în concepții despre adevăr. Potrivit gîndirii comune, adevărul convingerilor

mele nu depinde, în cele mai multe cazuri, de nimic din ceea ce aş putea eu face. Ce-i drept, dacă cred că îmi voi lua mîine micul dejun, această convingere, în cazul că e adevărată, este astfel şi datorită actelor de voinţă viitoare, dar dacă cred că Cezar a fost asasinat la idele lui martie, ceea ce face convingerea mea adevărată se află cu totul în afara puterii voinţei mele. Filozofiile inspirate de apetitul pentru putere găsesc că această situaţie este neplăcută şi procedează, pe diferite căi, la subminarea concepţiei comune după care faptele sînt temeiul adevărului sau falsităţii convingerilor noastre. Hegelienii susţin că adevărul nu constă în acordul cu faptele, ci în coerenţa internă a întregului sistem al convingerilor noastre. Toate convingerile noastre sînt adevărate dacă, asemenea întîmplărilor dintr-un roman bun, se potrivesc unele cu altele ; nu există de fapt nici o diferenţă între adevărul romancierului şi cel al istoricului. Aceasta dă frîu liber fanteziei creatoare, pe care o scapă din lanţurile presupusei lumi „reale“

Pragmatismul, în unele din formele sale, este, de asemenea, o filozofie a puterii. Pentru pragmatism, o convingere este adevărată dacă urmările ei sînt plăcute. Însă oamenii sînt cei care pot face ca urmările unei convingeri să fie plăcute sau neplăcute. Credinţa în meritele deosebite ale unui dictator are urmări mai plăcute decît contrariul ei dacă trăieşti sub guvernarea lui. Oriunde avem de-a face cu o persecuţie reală, crezul oficial este „adevărat“ în sensul pragmatist.

Filozofia pragmatistă oferă deci celor aflaţi la putere o omnipotenţă metafizică pe care filozofiile mai terestre le-o refuză. Nu sugerez că majoritatea pragmatiştilor recunosc aceste consecinţe ale filozofiei lor, spun doar că acestea sînt consecinţele şi că atacul pragmatismului împotriva concepţiei comune asupra adevărului este un rezultat al apetitului său pentru putere, deşi poate mai degrabă pentru puterea asupra naturii neînsufleţite decît asupra oamenilor.

Evoluţia creatoare a lui Bergson, este o filozofie a puterii căreia i s-a dat o dezvoltare fantastică în ultimul act al piesei lui Bernard Shaw *Înapoi la Matusalem*. Bergson susţine că intelectul, trebuie blamat ca fiind în chip nejustificat contemplativ şi pur pasiv, şi că noi putem înţelege cu adevărat numai în timpul unor

acțiuni energice, ca de exemplu, o șarjă de cavalerie. El crede că animalele au dobândit ochi, deoarece au simțit că ar fi plăcut să poți vedea ; atunci cînd erau oarbe, intelectul lor nu ar fi putut concepe vederea, dar intuiția a fost în stare să realizeze acest miracol. După el, toată evoluția se datorează dorinței, și ceea ce se poate obține dacă dorința e îndeajuns de intensă nu are limite. Tatonările biochimiștilor pentru a înțelege mecanismul vieții sînt inutile, fiindcă viața nu e mecanică, iar dezvoltarea ei e de așa natură încît intelectul nu este în stare, prin propriile lui puteri, să o anticipeze ; viața nu poate fi înțeleasă decît prin acțiune. Urmează deci că oamenii ar trebui să fie iraționali și pătimiși ; din fericire pentru Bergson, cel mai adesea ei chiar așa sînt.

Unii filozofi nu îngăduie ca impulsul lor spre putere să le domine metafizica, dar îi dau frîu liber în etică. Dîntre aceștia cel mai important este Nietzsche, care respinge morala creștină, considerînd-o o morală de sclav și îi substituie o morală potrivită conducătorilor eroici. Firește, nu avem de-a face cu idei esențial noi. Ceva din ele poate fi găsit la Heraclit, ceva la Platon, mult în Renaștere. Dar la Nietzsche ele sînt prelucrate și puse în opoziție conștientă cu învățătura Noului Testament. În viziunea lui, gîloata nu are valoarea intrinsecă, ci numai în măsura în care îl ajută pe erou să ajungă la măreție ; acesta are dreptul să îi aducă suferințe, dacă poate înainta astfel spre propria lui realizare. În practică, aristocrațiile au acționat întotdeauna într-un mod în care numai o asemenea etică îl poate justifica, în timp ce teologia creștină a susținut că toți oamenii sînt egali în fața lui Dumnezeu. Democrația poate chema în sprijinul ei învățătura creștină, însă pentru aristocrație cea mai bună etică este cea a lui Nietzsche. „Dacă ar exista zei, eu cum aș putea îndura să nu fiu zeu ? Prin urmare, nu există zei.“ Așa grăiește Zarathustra al lui Nietzsche. Dumnezeu trebuie detronat pentru a lăsa locul său tiranilor pămîntești.

Apetitul pentru putere intră în firea omului, dar filozofiile puterii sînt, într-un sens foarte precis, nebunești. Existența lumii exterioare, atît a materiei cît și a celorlalți oameni, este un dat care poate părea umilitor pentru un anumit gen de mîndrie, dar poate fi tăgăduit numai de un nebun. Oameni care îngăduie apetitului lor

pentru putere să le deformeze viziunea asupra lumii pot fi înălțați în orice azil unul va gădi că este guvernatorul băncii Angliei, altul că este regele, iar altul că este Dumnezeu. Manii extrem de asemănătoare, atunci cînd oameni civilizați le exprimă într-un limbaj obscur, conduc la catedre de filozofie, iar dacă sînt exprimate de oameni pătimiși, într-un limbaj elocvent, ele dau naștere la dictaturi. Nebunii atestați medical sînt închiși datorită înclinației lor către violență atunci cînd li se pun la îndoială pretențiile ; cei nedeclarați ca atare primesc sub control armate puternice și pot aduce nenorocire și moarte tuturor oamenilor teferi mintal din raza lor de acțiune. Succesul nebuniei în literatură, filozofie și politică este una din particularitățile epocii noastre, iar formele de nebunie care se bucură de succes au ca sursă, aproape în totalitate, impulsul spre putere.

Pentru a înțelege această situație, trebuie să analizăm relația dintre filozofiile puterii și viața socială, relație mai complexă decît ne-am aștepta.

Să începem cu solipsismul. Cînd Fichte susține că totul pornește de la Eu, cititorul nu spune „Totul pornește de la Johann Gottlieb Fichte ! Ce absurd ! Dar n-am auzit niciodată de el pînă acum cîteva zile. Și vremurile cînd el nu se născuse încă ? Chiar își închipuie că tot el le-a inventat ? Ce înfumurare ridicolă !” Repet, nu asta spune cititorul. El se substituie lui Fichte și găsește că argumentul nu este implauzibil. „La urma urmelor, gîndește el, ce știu eu despre timpurile trecute ? Am avut doar anumite experiențe pe care am decis să le interpretez ca fiind legate de o perioadă anterioară nașterii mele. Și ce știu eu despre locuri pe care nu le-am văzut niciodată ? Doar că le-am văzut pe hațtă, am citit despre ele sau am auzit povestindu-se despre ele. Cunosco doar propria mea experiență, restul sînt deducții nesigure. Dacă decid să mă pun în locul lui Dumnezeu și spun că lumea este creația mea, nimic nu-mi poate dovedi că mă înșel.” Fichte susține că există numai Fichte, iar John Smith, citind argumentația, conchide că există numai John Smith, fără măcar să bage de seamă că nu asta spune Fichte. În acest fel solipsismul poate deveni baza unui anumit fel de viață socială. Un grup de nebuni, fiecare din ei crezîndu-se Dumnezeu, pot învăța să se comporte civilizat unul față de celălalt. Dar acest

comportament durează numai atît cît fiecare Dumnezeu nu-și vede omnipotența amenințată de celelalte divinități. Dacă d-nul A. crede că e Dumnezeu, atunci el va tolera pretențiilor celorlalți atîta timp cît acțiunile lor slujesc scopurilor lui. Dar dacă dl B. se hazardează să îl atace și să aducă dovezi că nu este omnipotent, mînia d-lui A. se va aprinde și el va vedea în dl B. pe Satana sau pe unul din slujitorii săi. Dl B. îl va privi firește pe dl A. cu aceiași ochi. Fiecare din ei va alcătui o fracțiune și va fi război, război teologic, crunt, necruțător, turbat. În loc de dl A. citiți Hitler, în loc de dl B. citiți Stalin și veți avea o imagine a lumii moderne. „Sînt Wotan !“ — spune Hitler. „Sînt Materialismul Dialectic !“ spune Stalin. Și întrucît revendicarea fiecăruia este susținută cu resurse enorme de militari, avioane, gaze toxice și entuziaști naivi, nebunia amîndurora trece neobservată.

Să luăm în continuare cultul eroului al lui Nietzsche, cărui i se cuvine „sacrificată pleava“. Cititorul admirativ n-are nici o îndoială că el însuși este un erou, în timp ce cutare ticălos care i-a luat-o înainte prin intrigi nerușinate face parte din „pleavă“. Urmează că filozofia lui Nietzsche este excelentă. Dar dacă acel ticălos o cîtește și o admiră la rîndul său, cum se va putea decide care este eroul ? Evident, numai prin război. Și cînd unul din cei doi a obținut victoria, va trebui să continue să-și dovedească îndreptățirea la titlul de erou rămînînd la putere. Pentru asta el trebuie să creeze o puternică poliție secretă el va trăi cu spaima de a fi asasinat, iar toți ceilalți cu spaima denunțării și cultul eroismului va crea în final o națiune de lași terorizați.

Aceleași probleme le ridică teoria pragmatistă, potrivit căreia o convingere este adevărată dacă urmările ei sînt plăcute. Plăcute pentru cine ? Credința în Stalin este plăcută pentru el, dar neplăcută pentru Trotsky. Credința în Hitler este plăcută pentru naziști, dar neplăcută pentru cei trimiși în lagărele de concentrare. Numai forța nudă poate decide răspunsul la întrebarea cine se va bucura de acele urmări plăcute care dovedesc adevărul unei convingeri ?

Filozofiile puterii se combat singure cînd li se analizează consecințele sociale. Credința că sînt Dumnezeu, dacă nu o mai împărtășește nimeni, duce la trimiterea

mea în închisoare ; dacă o mai împărtăşesc şi alţii, duce la un război în care probabil voi pieri. Cultul eroului creează o naţie de laşi. Credinţa în pragmatism, dacă este răspândită, duce la supremaţia forţei nude, ceea ce este neplăcut ; aşadar, conform propriului ei criteriu, credinţa în pragmatism este falsă. Dacă e ca viaţa socială să vină în întâmpinarea nevoilor sociale ea trebuie fundamentată pe o filozofie care să nu izvorască din apetitul pentru putere.

FILOZOFIA ȘI IDEILE POLITICE *

W.K.C. GUTHRIE

Traducere de Drăgan Stoianovici

Este interesant de remarcat cât de multe controverse, despre care s-ar putea crede că sînt etice sau politice, și că deci au de-a face cu chestiuni pur practice, depind, de fapt, de probleme filozofice mult mai adînci. Această constatare rămîne valabilă chiar dacă oamenii de acțiune care le pun în practică pot să nu fie totdeauna conștienți că așa stau lucrurile ; deseori însă legătura este una pe deplin conștientă. Politica și morala, teoriile generale despre natura umană, metafizica și epistemologia nu pot fi separate între ele. La suprafață putem avea de-a face cu divergențe politice privitoare la meritele relative ale monarhiei și republicanismului, ale democrației și totalitarismului și cu problema generală de a ști unde trebuie să se afle suveranitatea — în mîinile unui singur om, ale unei elite aristocratice sau în mîinile întregului popor. Există probleme care cer acțiuni imediate, cum sînt cele privind sclavia și abolirea ei, stăpînirea colonială sau relațiile rasiale. Dedesubtul acestui nivel de probleme se află un strat de idei care, deși se situează încă în planul uman, sînt totuși mai abstracte și mai teo-

* Textul de față reprezintă traducerea, puțin abreviată, a *Introducerii* la vol. III al cărții lui W. K. C. Guthrie *A History of Greek Philosophy*, volum subintitulat *Iluminismul secolului al cincilea*, Cambridge at the University Press, 1969. Titlul textului aparține traducătorului.

retice, angajînd întrebări fundamentale cu privire la natura umană sînt toți oamenii egali de la naștere? Faptul că există cîrmuitori și supuși, stăpîni și slugi, ține oare doar de conveniența practică sau izvorăște din deosebiri naturale ireductibile? Studiînd diferitele răspunsuri care au fost date în decursul timpului la aceste întrebări, istoricul ideilor va descoperi adesea că explicația lor se situează la un al treilea nivel, și mai adînc. Ele se bazează pe presupoziiții despre natura realității în ansamblul ei și despre procesele din univers de care depinde poziția omului înăuntrul lui este universul cîrmuit de divinitate sau stăpînit de hazard, este el un cosmos ale cărui componente sînt organic interrelate sau o colecție de părți reunite la întîmplare și fără legături lăuntrice între ele?

Un exemplu ne oferă războiul civil englez din secolul al XVII-lea. La suprafață, este o luptă politică între două facțiuni rivale, regele și parlamentul, luptă în care urmează să se decidă cine va guverna. Dedesubtul acestei dispute se află întrebarea dacă oamenii sînt, în mod natural sau prin voința lui Dumnezeu, împărțiți în superiori și inferiori; cei ce credeau că oamenii sînt astfel împărțiți își întemeiau această convingere pe existența unei organizări ierarhice ce ar fi inerentă întregii naturi. În fruntea acestei ierarhii stă Dumnezeu, cîrmuitorul suprem, după el îngerii, apoi omul, care la rîndul său este stăpîn peste animale, sub care se află plantele și, în fine, mai jos decît toate, lumea neînsuflețită. Dumnezeu însuși a statornicit să existe categorii de ființe superioare și inferioare și a dorit ca o rînduială asemănătoare să se instituie și în societatea umană. Aici, în porunca divină, rezidă sancțiunea ultimă a monarhiei absolute. Principiile creștine, despre care majoritatea dintre noi credem astăzi că propovăduiesc egalitatea tuturor oamenilor înaintea lui Dumnezeu, erau atunci invocate tocmai în sprijinul ideii opuse¹

¹ Filmer considera drept o greșală de neiertat la un creștin să creadă în comunitatea bunurilor și egalitatea persoanelor, (Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, p. 92). Petru Pusey, simpla recunoaștere a rangului și a poziției sociale era „un fapt ce ține de providența divină” (Raportul Comisiei regale cu privire la universități, 1852, la portul de către nobili al însemnelor distinctive). Dra M. A. Stodart, în recenzie sa la *Jane Eyre*

Este invocată aici analogia între microcosmos și macrocosmos, între ordinea societății umane și ordinea naturii, ce presupune o concepție despre univers ca un organism creat de divinitate și perfect solidar, concepție ce urcă pînă la Platon, și dincolo de el. La fel de adînc înrădăcinată în gîndirea greacă era filozofia rivală, care și-a găsit expresia politică în ideea contractului social, susținută de Locke și alții. Relațiile dintre cîrmuitor și supușii săi sînt bazate pe acceptarea acestui contract, care impune obligații ambelor părți. Nu e vorba nicidecum de o poruncă divină, ci de o înțelegere pur umană, și un popor are dreptul să-l răstoarne pe cîrmuitorul care o încalcă, întotdeauna cum acesta își poate pedepsi supușii dacă ei nu se conformează legilor în care ea se concretizează. Ideea că legea nu este mai mult decît o înțelegere instituită de oameni și modificabilă prin consens este o idee de bază a umanismului sofistilor greci, atacată în schimb de Platon pentru care dreptatea și legea există în sine, iar oamenii pot încerca cel mult să le reproducă, pe cît posibil, în relațiile dintre ei. Ca o paralelă mai tîrzie am putea cita pe Hugo Grotius, în opera căruia „platonismul dreptului natural modern și-a găsit cea mai desăvîrșită expresie... Promulgînd diferite legi pozitive, legiuitorul se călăuzește după o normă valabilă în mod absolut universal, care este exemplară pentru voința sa, ca și pentru oricare alta”¹. Sofiștii —spunea Platon— greșesc atunci cînd văd în natură o antiteză a legii, deoarece natura însăși, fiind produsul unui proiect rațional, este suprema întruchipare a legii și ordinii.

În epistemologie, una dintre filozofii, inițiată de Parmenide și elaborată de Platon, manifestă o încredere nelimitată în forțele rațiunii umane, care, pentru Platon, se bazează pe identitatea de esență a rațiunii în om și în Dumnezeu. Parmenide respinge cu totul simțurile, iar Platon nu le acordă un rol mai însemnat decît acela de a fi un punct de plecare pe care rațiunea trebuie să-l

în *Quarterly Review* (dec. 1848), spune „Autobiografia lui Jane Eyre este o compunere eminamente anticreștină în ea sînt presărate peste tot cîrteli împotriva bunăstării celor bogați și împotriva lipsurilor de care suferă cei săraci, ceea ce, întrucît privește pe fiecare individ, este o cîrteală împotriva rînduiei stabilite de Dumnezeu.”

¹ E. Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, p. 210.

lase repede în urmă. Dacă li s-a acordă prea multă atenție, ei pot doar să devină o piedică în înțelegerea realității. Cunoașterea își merită numele numai dacă este absolută și universală, iar pentru dobândirea unei asemenea cunoașteri trebuie trecut dincolo de experiență, trebuie străpuns vâlul simțurilor și conștientizate adevărurile aflate latent în suflet, deoarece acestei esențe nemuritoare i-a fost hărăzit deja să le contemple direct pe când era încă neîntrupată.

O ilustrare pregnantă a reapariției acestui punct de vedere în istoria mai recentă ne oferă un pasaj din cartea dr. W. H. Greenleaf *Order, Empiricism and Politics* (pp. 276 și urm.), care descrie raționalismul din Anglia secolului al șaptesprezecelea.

„Filozofii raționaliști din epocă... aveau multe trăsături de gândire comune cu tradiția empiristă, dar, în ce privește esențialul, punctele lor de vedere erau contrare direcției empiriste. Empiristul recunoștea, ce-i drept, importanța facultății de cunoaștere rațională și avea multă încredere în capacitatea ei de a înțelege realitatea lucrurilor, dar punea accentul primordial pe necesitatea sprijinirii proceselor de gândire pe fundamentul solid al experienței. Datele senzoriale certe constituiau cea dintâi cerință a metodei sale inductive. Raționalistul, în schimb, tindea să sublinieze importanța unică a rațiunii și să susțină că celelalte facultăți ale memoriei și imaginației nu numai că nu sînt de ajutor în înțelegerea realității, ci constituie piedici în calea dobîndirii ei. Informația furnizată de simțuri era, așadar, obscură, nesigură și derutantă, la concluzii indubitabile neputîndu-se ajunge decît prin transcenderea experienței și ridicarea la nivelul superior al rațiunii. Această rațiune este o facultate înnăscută, o lumină lăuntrică așezată în fiecare individ de către Dumnezeu, garantul compatibilității ei cu realitatea creației sale. Rațiunea își este suficientă sieși în sensul că numai intuițiile ei oferă acea înțelegere clară și precisă prin care se caracterizează și pe care se întemeiază adevărata cunoaștere. Altfel spus, rațiunea empirică, ea analizează și descompune lucrurile în «naturi» fundamentale, aceste «naturi» însă nu mai sînt simple nume (cu în concepția empiristă), ci idei reale, absolute.”

Această caracterizare este extrasă din surse englezești contemporane, dar oricine l-a citit pe Platon va fi edificat asupra sursei ei de inspirație; și cu toate că autorul citat se referă în continuare la Descartes și la viziunea carteziană a unei „științe matematice universale” ca prototip al ideilor de care vorbește, raționaliștii secolului al șaptesprezecelea îl cunoșteau, desigur, și pe Platon, în care vedeau pe precursorul lor cel dintîi. Cu siguranță că ideea matematicii ca model al științei exacte și raționale nu lipsește din scrierile sale. Macaulay a re-

levat pe drept cuvînt că filozofia platonică a dominat spiritele pînă în momentul cînd Francis Bacon le-a îndreptat într-o altă direcție.

Empirismul propune o viziune mult mai modestă asupra facultăților omenești. Îndoieli cu privire la capacitatea noastră de a dobîndi adevărul au apărut mai întîi într-un context religios, prin contrast cu claritatea viziunii divine¹, dar la ionieni ca Anaxagoras și Democrit trebuie să vedem mai degrabă modestia spiritului științific. Democrit, în momentele lui mai pesimiste afirmă „cu adevărat nu știm nimic, căci adevărul este în adîncuri” și „fie că nimic nu este adevărat din cele ce percepem, fie că adevărul ne rămîne ascuns”. El nu era însă totalmente sceptic². Simțurile oferă o imagine înșelătoare a realității, iar gîndirii nu-i este ușor să pătrundă dincolo de cunoașterea „bastardă” pe care ne-o oferă ele; totuși, pentru el cel puțin, există o realitate dincolo de aparențe, fie că ne este sau nu deplin accesibilă. Pînă și această convingere a fost părăsită de unii sofști în favoarea unui fenomenalism extrem. Un scepticism atît de radical ca acela al lui Protagoras și Gorgias nu putea fi propice progresului gîndirii științifice. El a fost o reacție violentă la raționalismul extrem al eleaților, dar a datorat mult și atitudinii oamenilor de știință ionieni contemporani, în cazul cărora agnosticismul sau necredința religioasă, negarea cauzelor finale și umilința în fața magnitudinii problemelor cosmice a netezit calea pentru toate variațiile liberei cugetări. Și în această privință ei își au corespondenți în alte perioade, inclusiv în a noastră. Iar cît privește avîntul spiritului științific în Renaștere, oricine parcurge literatura acelei epoci nu va putea să nu remarce legătura ei deschis mărturisită cu filozofii greci. Metodele empirice și căile gîndirii empirice în ansamblul lor au fost impulsionate deopotrivă de resurecția erudiției grecești și de progresele contemporane în sfera cunoașterii. Un întemeietor al științei experimentale cum a fost Francis Bacon știa bine că cele două școli de gîndire ce se înfruntau în epoca sa reflectau un conflict de idei similar din lumea antică. El scria, spre exemplu, în *De Augmentis Scientiarum*

¹ De exemplu, la Alcmeon, Xenofan și Heraclit.
Fragm. 117 și A 112.

„Din acest motiv, filozofia naturii a lui Democrit și a altora ce eliminaseră devinitatea și spiritul din alcătuirea lumii, care puneau formarea universului pe seama unei infinități de încercări și experimente făcute de natură (și cărora ei le spuneau într-un cuvânt întâmplare sau destin) și atribuiau cauzele lucrurilor particulare necesității, fără vreun amestec al cauzelor finale, mi se pare (atît cît se poate desprinde din rămășițele fragmentare ale filozofiei lor) a sta, întrucît privește cauzele fizice, pe o temelie mult mai solidă și a fi pătruns mult mai adînc în natură decît filozofia lui Platon și Aristotel; și asta pentru unicul motiv că nu puneau nici un preț pe cauzele finale, pe cînd Platon și Aristotel le invocau cu orice preț.“¹

Kathleen Nott l-a nedreptățit, aș zice, pe Bacon atunci cînd l-a creditat pe lordul Russell cu evidențierea existenței a două principale linii de evoluție a gîndirii europene în măsura în care aceasta descinde de la greci — linia idealistă și cea empiristă, prima începînd cu Platon, iar cea de-a doua cu Democrit. Asemeni majorității oamenilor de la Bacon încoace, dînsa este partizană. „Vorbînd în ansamblu, dezvoltările umaniste au izvorît din poziția empiristă, pe cînd cele antiumaniste pot fi puse în legătură cu diferite forme ale idealismului filozofic.“²

Gpoziția dintre idealismul platonice și empirismul și scepticismul sofistilor va constitui tema principală a volumului de față și a celui următor³. Aceasta ridică imediat o problemă pentru studiul gîndirii sofiste. Cu sofistii sîntem puși în aceeași situație ca și cu presocraticii trebuie să reconstituim ideile unor oameni ale căror scrieri în cea mai mare parte nu ne stau la dispoziție, cea mai bogată sursă de informare cu privire la ei fiind însuși Platon, oponentul lor filozofic. În același timp,

¹ De Augm. Sc., cartea a 3-a, cap. 4.

² German Influence in Modern French Thought, *The Listener*, 13 ianuarie 1955.

³ Aici se cuvin făcute două mențiuni (1) Ceva mai încolo va trebui să determinăm mai precis cine au fost sofistii și care este semnificația cuvîntului „solist“ Deocamdată folosesc acest cuvînt într-un sens larg, ca desemnare pentru anumite tendințe de gîndire pe care cu siguranță oamenii numiți sofisti le-au reprezentat, chiar dacă nu în mod exclusiv. (2) Se obișnuiește ca în acest context Socrate să-i fie asociat lui Platon dar fiind că acesta în dialogurile sale își lansează cele mai multe din atacurile împotriva sofistilor prin gura lui Socrate. Poziția lui Socrate este însă mai complexă și deocamdată e preferabil să vorbim numai de Platon ca antipod al gîndirii sofiste.

talentul dramatic pe care acesta îl desfășoară în înfățișarea personajelor și a conversațiilor lor, ca și farmecul ca atare al producțiilor sale literare (rareori sau poate nicio dată egalat de vreun alt filozof), lasă în noi o impresie aproape de neșters. În secolul nostru s-a purtat o controversă deosebit de aprigă cu privire la fidelitatea sau infidelitatea relatării lui Platon și la meritele relative ale celor două moduri de a privi lumea.

Până relativ recent punctul de vedere dominant, cel în spiritul căruia erau formați și cercetătorii din generația mea, a fost că Platon a avut dreptate în disputa sa cu sofistii. Potrivit acestui punct de vedere, Platon a fost ceea ce el însuși pretindea a fi, adevăratul filozof sau iubitor de înțelepciune, pe când sofistii au fost niște gânditori superficiali, destructivi, care în cazurile cele mai rele practicau în mod deliberat amăgirea, servindu-se de argumentări sofistice în sensul modern al termenului. Începînd însă din anii '30, am asistat la o puternică mișcare de reabilitare a sofistilor și a gânditorilor înrudiți cu ei, ca promotori ai progresului și ai luminilor, concomitent cu repudierea lui Platon ca un reacționar fanatic și ca un adept al autorității, care, întinînd reputația sofistilor, a contribuit la suprimarea scrierilor lor. Sir Karl Popper i-a numit „Generația cea mare” și tot ei sînt vizați în primul rînd în titlul cărții prof. Havelock *The Liberal Temper in Greek Politics (Pозиția liberală în politica greacă)*. Sofistii reprezintă, după el, vîrfurile de lance ale gândirii liberale și democratice din Grecia, covîrșită însă de marile batalioane reprezentate de Platon și Aristotel¹. În 1953 cercetătorul american R. B. Levinson putea spune, cu părere de rău, că „astăzi Platon are prieteni în principal printre acei cercetători (și prieteni sau discipoli ai acestora) a căror viziune despre el s-a format anterior ascensiunii nazismului”. E adevărat

¹ Pentru o critică interesantă a cărții lui Havelock, vezi L. Strauss, *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, în *J. of Metaph.*, 1959. Aș releva în mod deosebit alineatul final al acestui studiu unde autorul vorbește despre „primejdia pe care o reprezintă influența a ceea ce se numește filozofie asupra studiilor clasice” și despre pretinsa toleranță ce „se preface în ură aprigă față de eci ce au enunțat cu toată forța și claritatea că există standarde inuabile întemeiate pe natura umană și pe natura lucrurilor”.

că această mișcare a fost puternic impulsionată de instaurarea guvernelor totalitare din Europa și de cel de-al doilea război mondial și a fost realmente îngrijorător să constați că scopul Partidului Nazist din Germania, așa cum îl definea programul oficial al acestuia, era formarea de „paznici în cel mai înalt sens platonician”. O altă formă de atac a fost interpretarea psihanalitică, potrivit căreia Platon ar fi fost un homosexual împovărat de sentimentul vinovăției, cu o nevoie irezistibilă de dominație ¹

Așa cum am încercat însă să arăt, o asemenea dispută trece în profunzime dincolo de evenimentele actuale sau de teoriile la modă, dezacordul cu privire la modul în care Platon îi zugrăvește pe sofisti fiind mai vechi decât par să-și amintească unii dintre participanți la dispută, din ambele tabere. Problema a suscitat o dezbatere aprinsă de pe la mijlocul secolului trecut, punând în joc argumente puternice. În prima ediție a *Istoriei* sale (1844—52), Zeller a fost probabil ultimul care a prezentat drept necontestat punctul de vedere potrivit căruia doctrinele pînă și ale celor mai buni dintre sofisti reduceau finalmente totul, în mod inevitabil, la o chestiune de preferință și prejudecată individuală, transformînd filozofia din căutare a adevărului în mijloc de satisfacere a vanității și pretențiilor egoiste; singura cale de a evita o atare metamorfoză fiind cea a lui Socrate, care s-a străduit să cîștige cu ajutorul rațiunii un funda-

¹ Cel mai amplu și mai influent atac împotriva lui Platon, o dată cu elogiul empiriștilor, sînt dezvoltate în cartea lui sir Karl Popper *The Open Society and its Enemies* (1945). Atacul în forma lui modernă a început cu *The Platonic Legend* (1934) a lui W. Fite, generînd apoi un lung șir de scrieri, din care spicuim R. H. S. Crossman, *Plato Today* (1937), A. Winspar și T. Silverberg *Who was Socrates?* (1939, carte scrisă de pe poziții marxiste); C. Neurath și J. A. Lauwerys, *Plato's Republic and German Education* și controversa ce i-a urmat (inclusiv contribuțiile lui G. C. Field și C.E.M. Joad) în „The Journal of Education” din 1945; E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957); *Plato, Totalitarian or Democrat?*, eseuri editate de T. L. Thorson (1963) *Plato, Popper and Politics*, ed. Bambrough (1967). Cea mai bună și mai completă apărare a lui Platon față de aceste atacuri o reprezintă cartea lui Levinson *In Defense of Plato* care cuprinde și o bibliografie completă pînă la data publicării ei (1953). Abordarea psihanalitică propusă de H. Kelsen este discutată în Levinson, p. 100 și urm.

ment mai adînc și mai durabil atît pentru cunoaștere, cît și pentru moralitate (ZN, 1439). Acest punct de vedere a fost susținut cu deosebită tărie în Germania, iar Grote i s-a opus în substanțialul capitol al LXVII-lea al cărții sale *Istoria Greciei*. El deplîngea faptul că istoricii, germani ai filozofiei „confeccionează un monstru numit ‘Die Sophistik’, despre care pretind că prin învățături corupte ar fi otrăvit și pervertit caracterul moral ateniian“. Grote a fost un utilitarist și un democrat într-o vreme cînd, descriind ascensiunea democrației ateniene, era nevoit să remacore că „majoritatea cititorilor moderni nu par a privi cu ochi buni democrația“¹. Apărarea luată de el sofistilor a fost salutată, în 1872, ca o „descoperire istorică de primă însemnătate“ de către Henry Sidgwick, care rezuma în felul următor opinia curentă despre sofisti

„Aceștia au fost un grup de șarlatani apăruiți în Grecia în secolul V și care au agonisit averi prin specularea credulității publicului; declarîndu-se învățători ai virtuții, ei îi învățau, de fapt, pe amatori arta discursului înșelător, propagînd în fond doctrine practice imorale. Gravitînd spre Atena ca spre Pritaneul Greciei, ei au fost înfrunțați și biruiți de Socrate, care a demascat găunoșenia retoricii lor, a demontat stratagemile lor și a apărât triumfător principiile etice sănătoase împotriva sofisticării lor pernicioase.“

Sidgwick nu l-a urmat totuși pînă la capăt pe Grote. La aserțiunea acestuia că puține personaje din istorie au avut parte de un tratament atît de nedrept ca acești așa-numiți sofisti, el replică astfel „Au cules în timpul vieții lor mai multe succese decît ar fi meritat, iar mulți oameni mai de valoare au fost tratați mai rău de posteritate“. Principala critică formulată de Sidgwick era că în preocuparea sa de a le face dreptate sofistilor, Grote a exagerat spiritul partizan al lui Platon. Pentru Grote, Platon nu numai că a sustras acestui nume semnificația lui general admisă spre a-l atașa în chip specific profesorilor remunerați cu care polemiza, dar i-a și asociat atribute expres denigratoare ce nu făceau parte din semnificația lui originală și necunoscută, ci erau distincte de

¹ Grote, *History* (ed. a 6-a, 1888), VII, 52 și IV, 106. Prima ediție a acestei lucrări a apărut aproape în același timp cu cea a lui Zeller.

sentimentul vag de antipație ce i se asocia; distincte, deși grefate pe acest sentiment. Reacția împotriva unor comentatori de felul lui Stallbaum, spunea Sidgwick, care „îl tratează pe autorul lor ca și cum acesta ar relata stenografic niște dialoguri reale“, a fost necesară și îndreptățită, și totuși „simți de fiecare dată că umorul satiric al lui Platon era contrabalansat de uimitoarea versatilitate a simpatiei sale intelectuale“¹. Jowett a publicat și el o critică judicioasă la adresa lui Grote, în introducerea scrisă pentru traducerea făcută de el dialogului platonician *Sofistul* (1871), în care susținea că e foarte posibil ca principalii sofisti să fi fost oameni de bine și onorabili, dar că proasta reputație pe care o aveau la Atena era deja lucru curent, dintr-o varietate de motive (erau străini, agonisau averi însemnate, ațîțau spiritele juvenile ș.a.m.d.), nefiind nicidecum o invenție a lui Platon². A urmat apoi, în același sens, un lung și bine cumpănit eseu al lui sir Alexander Grant. Concluzia sa era că Grote a izbutit să respingă condamnările globale de pînă atunci la adresa sofistilor, dar că aceștia, totuși, nu fuseseră moralmente impecabili și nici nu oferiseră idei filozofice adecvate și că, deci, „portretele subtile și pline de discernămint zugrăvite de Platon“ nu merită blamul aruncat asupra lor de Grote³.

Citindu-i pe acești erudiți aparținînd unei generații trecute, te simți ispitit să zăbovești în compania lor și să reproduci lungi pasaje din ei. Aici nu e locul să procedăm așa, dar este important măcar să arătăm că portretele sofistilor oferite de Platon, atît de controversate astăzi, au fost supuse unei temeinice și riguroase judecări de către marii victorienți, dintre care mulți erau nu numai subtili cercetători, ci și oameni practici, cu experiență în domeniul politic, educațional și în altele⁴. Inu-

¹ Vezi cele două articole ale lui Sidgwick din „J. Phil.“, 1872 și 1873.

² Jowett, *Dialogues of Plato* (ed. a 4-a, 1953), III, p. 325 și urm.

³ Grant, *The Ethics of Aristotel* (ed. a 4-a, (1985), I. pp. 104—55.

⁴ Despre Grote și Jowett e de prisos să vorbim, iar Grant a lucrat timp de opt ani în India în domeniul învățămîntului. Descrierea făcută de Havelock metodelor utilizate de sofisti ca fiind în esență cele ale proceselor democratice a fost anticipată de Grote, îndeosebi în VII, 39, n. 2- (la p. 40, col. 2).

til să mai spunem că și concluziile lor, la fel cu cele ale succesorilor lor, n-au rămas neafectate de crezurile lor politice sau filozofice. Karl Joël observa în 1921 (*Gesch.*, 674 și urm.) cum pozitiviștii s-au raliat în apărarea sofistilor, mai cu seamă în Anglia, începînd cu Grote și Lewes. Același lucru l-au făcut în Germania. Theodor Gomperz (sub influența lui Grote), Laas și Nietzsche în perioada sa pozitivistă. Mai surprinzător, la prima vedere, e că Joël adaugă la aceeași tabără „intelectualismul hegelian“, care i-a prețuit pe sofisti ca „maestri ai gîndirii reflexive“ și, din perspectiva filozofiei sale a istoriei, înțelegea și scuza totul. Pe de altă parte era inevitabil, dat fiind că istoria a avut desfășurarea pe care o știm, ca Platon să aibă acum de suferit de pe urma elogiilor generoase ce i-au fost aduse de unii comentatori englezi de la sfîrșitul secolului al nouăsprezecelea și începutul secolului douăzeci. Oricît de liberali ar fi fost în crezurile lor personale, ei au putut totuși, sub influența a ceea ce Havelock a numit „neoidealismul școlii de la Oxford“, să vadă în el imaginea unui liberal victorian asemeni lor. Nu e cu totul fără temei afirmația lui Havelock (*Lib. Temper*, 19) că, la cel puțin unul din acești autori „expunerea sună ca și cum ar fi o ferventă apologie“, pe cînd „naturaliștii și materialiștii, sofistii și democrații sînt tratați doar ca niște voci plătînde și zadarnice ce răzbat din culise“. În zguduirile și deziluziile ce s-au abătut asupra Europei în deceniile următoare, era inevitabil să se producă o reacție.

DESPRE SURSELE CUNOAȘTERII ȘI ALE IGNORANȚEI *

KARL R. POPPER

Traducere de Drăgan Stoianovici

I

Problema pe care vreau s-o examinez dintr-o nouă perspectivă în această conferință și pe care sper nu numai să o examinez, ci să o și rezolv, ar putea fi eventual descrisă ca un aspect al vechii dispute dintre școala de filozofie britanică și cea continentală, al disputei dintre empirismul clasic al lui Bacon, Locke, Berkeley, Hume și Mill și raționalismul sau intelectualismul clasic al lui Descartes, Spinoza și Leibniz. În această dispută școala britanică a susținut că sursa ultimă a întregii cunoașteri este observația, pe cînd școala continentală susținea că această sursă o constituie intuiția intelectuală a ideilor clare și distincte.

Majoritatea acestor chestiuni sînt încă foarte actuale. Empirismul, doctrina încă dominantă în Anglia, nu numai că a cucerit Statele Unite, dar este în prezent larg acceptat chiar și pe continentul european, drept teoria adevărată a cunoașterii științifice. Iar intelectualismul cartezian, vai, a fost mult prea adesea denaturat în una sau alta din variatele forme ale iraționalismului modern.

* *On the Sources of Knowledge and of Ignorance*, în K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1972 (1963). În traducerea de față, considerațiile introductive și cîteva paragrafe ale conferinței au fost omise; iar din cîteva au fost reținute doar unele pasaje, astfel încît textul să se integreze cît mai bine temei principale a culegerii. Omisiunile sînt marcate prin rînduri punctate. (N.t.)

În cuprinsul conferinței de față voi încerca să arăt despre cele două școli — cea empiristă și cea raționalistă — că deosebiriile dintre ele sînt mult mai mici decît asemănările și că ambele sînt greșite. Le consider greșite, deși eu însumi sînt un fel de empirist și un fel de raționalist. Cred însă că, deși atît observația cît și rațiunea joacă un rol important, rolurile lor nu prea seamănă cu cele pe care li le atribuiam susținătorii lor clasici. În particular, voi încerca să arăt că nici observația, nici rațiunea nu pot fi descrise drept surse ale cunoașterii în sensul în care s-a susținut și se mai susține încă.

II

Problema de care ne ocupăm aici aparține teoriei cunoașterii, sau epistemologiei, socotită îndeobște a fi domeniul cel mai abstract, eterat și fără implicații practice ale filozofiei pure. Bunăoară Hume, unul din exponenții cei mai de seamă ai acestui domeniu, era de părere că, din pricina caracterului eterat, abstract și lipsit de relevanță practică al unora din rezultatele sale, nici unul din cititorii lui nu va crede în ele mai mult de o oră.

Atitudinea lui Kant a fost alta. El considera că întrebarea „Ce pot cunoaște?” este una din cele trei întrebări de maximă importanță pe care omul și le poate pune. Bertrand Russell, deși ca temperament filozofic mai apropiat de Hume, pare a fi în această chestiune alături de Kant. Și cred că Russell are dreptate cînd atribuie epistemologiei consecințe practice pentru știință, etică și chiar politică. Căci, spune el, relativismul epistemologic, adică ideea că nu există adevăr obiectiv, și pragmatismul epistemologic, adică ideea că adevărul e totuna cu utilitatea, sînt strîns legate de ideile autoritare și totalitare (Cf. *Let the People Think*, 1941, p. 77 și urm.).

Susținerile lui Russell sînt, firește, controversate. Unii filozofi de dată recentă au dezvoltat o doctrină privind neputința esențială și irelevanța practică ale oricărei filozofii veritabile, așadar, e de presupus, și ale epistemologiei. Prin însăși natura sa, susțin ei, filozofia nu poate să aibă consecințe semnificative și ca atare nu poate influența nici știința și nici politica. Eu însă cred că ideile sînt lucruri redutabile și puternice și că pînă și

filozofii au produs câteodată idei. Ba mai mult, nu mă îndoiesc că această nouă doctrină a neputinței oricărei filozofii este infirmată de numeroase fapte.

Situația e, de fapt, foarte simplă. Credința unui liberal — credința în posibilitatea legalității, a dreptății egale, a drepturilor fundamentale și a unei societăți libere — poate foarte bine să supraviețuiască recunoașterii faptului că judecătorii nu sînt atestateștiutori și că ei pot comite greșeli în privința faptelor, că în practică dreptatea absolută nu se realizează niciodată în vreun caz particular adus în fața unei instanțe judecătorești. Pe de altă parte, nu văd cum credința în posibilitatea legalității, a dreptății și a libertății ar putea supraviețui acceptării unei epistemologii care susține că nu există fapte obiective — nu doar în cutare caz particular, ci în nici un altul ; și că judecătorul nu poate comite o greșeală factuală, dat fiind că în privința faptelor el nu poate nici să greșească, nici să aibă dreptate.

III

Marea mișcare de eliberare începută o dată cu Renașterea și care, prin numeroasele vicisitudini ale Reformei și ale războaielor religioase și revoluționare, a dus la societățile libere în care popoarele anglofone au privilegiul să trăiască, această mișcare a fost peste tot inspirată de un optimism epistemologic fără precedent, de o viziune extrem de optimistă asupra puterii omului de a discerne adevărul și de a dobîndi **cunoaștere**.

Miezul acestei noi viziuni optimiste asupra posibilităților cunoașterii îl formează doctrina că *adevărul este manifest*. E posibil ca adevărul să fie uneori voalat. Dar el se poate dezvălui¹. Iar dacă nu se dezvăluie singur, îl putem dezvălui noi. Înlăturarea vălului poate să nă fie

¹ Vezi Spinoza, *Despre Dumnezeu, om și fericirea umană*, cap. 15 (pasaje cu conținut similar se găsesc în *Etica*, II, nota la propoz. 43 „Desigur, întocmai cum lumina se face cunoscută pe sine și face să se cunoască întunericul, tot așa adevărul este norma și pentru sine și pentru ceea ce este fals.” *De intell. em.*, 35, 36 ; scrisoarea 76 (74), finele par. 5 (7). Locke, *Cond. Underst.* 3—4 (Cf. și *Epistola către Romani*, I, 19).

ușoară. Dar din momentul cînd adevărul nud stă dezvăluit în fața ochilor noștri, avem puterea de a-l vedea, de a-l deosebi de fals și de a ști că el este adevărul. Nașterea științei moderne și a tehnologiei moderne a fost inspirată de această epistemologie optimistă, avîndu-i ca exponenți pe Bacon și pe Descartes. Ei au susținut că în materie de adevăr nici un om nu trebuie să apeleze la autoritate, deoarece fiecare poartă înlăuntrul său sursele cunoașterii fie în facultatea percepției senzoriale de care se poate servi pentru observarea atentă a naturii, fie în facultatea intuiției intelectuale, de care se poate servi pentru a deosebi adevărul de falsitate, refuzînd să accepte vreo idee ce nu e percepută clar și distinct de către intelect.

Omul poate să cunoască ; prin urmare, el poate să fie liber. Aceasta este formula care explică legătura dintre optimismul epistemologic și ideile liberalismului.

Răraile cu această legătură există și legătura opusă. Neîncrederea în puterea rațiunii umane, în puterea omului de a discerne adevărul se leagă aproape invariabil de neîncrederea în om. Astfel, pesimismul epistemologic se leagă istoric de doctrina perversității omului și tinde să ducă la revendicarea statornicirii unor tradiții puternice și a instituirii unei autorități forte care să-l salveze pe om de nebbie și viciu. (O schiță pregnantă a acestei teorii a autoritarismului și o imagine a poverii ce o poartă această autoritate ne oferă povestea *Marelui inchișitor* din romanul lui Dostoievski *Frații Karamazov*.)

Contrastul dintre pesimismul și optimismul epistemologic se poate spune că este în esență același cu contrastul dintre tradiționalismul epistemologic și raționalism. (Folosesc acest din urmă termen în sensul lui mai larg, sens în care el este opusul iraționalismului și acoperă nu numai intelectualismul cartezian ci și empirismul.) Căci putem interpreta tradiționalismul drept credința că, în absența unui adevăr obiectiv și susceptibil de a fi recunoscut ca atare, nu avem de ales decît între acceptarea autorității tradiției și haos ; în timp ce raționalismul a susținut, firește, dintotdeauna dreptul rațiunii și al științei empirice de a critica și de a respinge orice tradiție și orice autoritate, întrucît acestea se sprijină pe simpla absurditate, prejudecată sau întîmplare.

IV

E un fapt tulburător că pînă și un domeniu de gîndire atît de abstract cum este epistemologia pură nu e atît de pur cum s-ar putea crede (și cum a crezut Aristotel), ideile sale putînd fi în mare măsură motivate și înconștient inspirate de speranțe politice și de visuri utopice. Faptul acesta trebuie să dea de gîndit epistemologului. Ce poate face el în această situație ? În calitate de epistemolog mă preocupă un singur lucru să descopăr adevărul în problemele epistemologiei, fie că acest adevăr se potrivește sau nu cu ideile mele politice. Dar nu mă pîndește oare primejdia ca, în mod înconștient, să fiu influențat de speranțele și crezurile mele politice ?

Se întîmplă ca eu să fiu nu numai un empirist și un raționalist de un anumit fel, ci și un liberal (în sensul ce se dă în Anglia acestui termen) ; dar, tocmai pentru că sînt un liberal, simt că puține lucruri sînt mai importante pentru un liberal decît să supună diversele teorii ale liberalismului unei exigente examinări critice.

Pe cînd întreprindeam un asemenea examen critic, am descoperit rolul pe care-l joacă anumite teorii epistemologice în dezvoltarea ideilor liberale ; în particular, rolul jucat în această privință de diferitele forme ale optimismului epistemologic. Și am ajuns la concluzia că, în calitate de epistemolog, trebuie să resping aceste teorii epistemologice ca fiind de nesusținut. Experiența mea în această privință poate să ilustreze ideea că visurile și speranțele noastre nu trebuie neapărat să predetermineze rezultatele noastre și că, în căutarea adevărului, poate că e cel mai bine să începem prin a critica convingerile noastre cele mai îndrăgite. Unora acest mod de a proceda ar putea să li se pară fără noimă. Nu însă celor care doresc să afle adevărul și care nu se tem de el.

V

Examinînd epistemologia optimistă inerentă anumitor idei ale liberalismului, am găsit un mănunchi de doctrine care, deși adesea acceptate implicit, n-au fost, după cîte știu, discutate explicit sau măcar remarcate de filozofi

sau de istorici. Cea mai fundamentală dintre ele este una pe care am menționat-o deja doctrina că adevărul e manifest. Iar cea mai stranie este teoria conspirațională a ignoranței, o curioasă excreșcență a doctrinei că adevărul e manifest.

Prin doctrina că adevărul e manifest am în vedere, după cum vă amintiți, viziunea optimistă că adevărul, dacă ni se prezintă în nuditatea lui, poate fi totdeauna recunoscut drept adevăr. Așadar, adevărul, dacă nu se dezvăluie singur, e de ajuns să fie dezvăluit sau descoperit. Odată făcut acest lucru, orice dezbateră devine de prisos. Ochii ne-au fost hărăziți spre a vedea adevărul, iar „lumina naturală“ a rațiunii, spre a ni-l face vizibil.

Această doctrină ocupă un loc central atât la Descartes, cât și la Bacon. Descartes își întemeia epistemologia sa optimistă pe importanta teorie a ceea ce el numea *veracitas dei*. Ceea ce ne apare în mod clar și distinct ca fiind adevărat nu poate să nu fie adevărat; altminteri ar însemna că Dumnezeu ne înșală. Astfel, în virtutea veracității lui Dumnezeu, adevărul e cu necesitate manifest.

La Bacon întâlnim o doctrină similară, pe care am putea-o numi doctrina despre *veracitas naturae*. Natura e o carte deschisă. Cine o citește cu un spirit neîntinat n-are cum să greșescă. Eroarea nu se poate datora decât prejudecăților ce otrăvesc spiritul.

Din această din urmă remarcă se vede că doctrina adevărului manifest face necesară explicarea falsității. Cunoașterea, stăpânirea adevărului nu necesită nici o explicație. Cum se poate întâmpla însă, dacă adevărul e manifest, să cădem vreodată în eroare? Răspunsul e prin propriul nostru refuz vinovat de a vedea adevărul manifest; sau pentru că în mintea noastră sălășluiesc prejudecăți sădite în ea de educație și de tradiție ori alte influențe nefaste ce ne-au pervertit spiritul care la început a fost pur și inocent. Ignoranța se poate datora unor puteri ce conspiră spre a ne ține în neștiință, spre a ne otrăvi mintea umplînd-o cu falsuri și spre a ne închide ochii, ca să nu putem vedea adevărul manifest. Asemenea prejudecăți și asemenea puteri sînt deci surse ale ignoranței.

Teoria conspirațională a ignoranței e destul de binecunoscută în forma ei marxistă, anume în ideea că presa

capitalistă denaturează și înăbușă adevărul, umplînd mințile muncitorilor cu ideologii false. Un loc de frunte printre aceste ideologii false îl ocupă, firește, doctrinele religioase. E surprinzător să constatăi cît de neoriginală este această teorie marxistă. Figura preotului hain și șarlatan care ține poporul în bezna ignoranței era un poncif al secolului al optsprezecelea și, mă tem, una din sursele de inspirație ale liberalismului. Originile teoriei pot fi căutate și mai adînc în trecut, în ideea protestantă a conspirației Bisericii române, ca și în credințele acelor disidenți care aveau vederi asemănătoare în privința bisericii oficiale. (Într-o altă lucrare a mea, *Societatea deschisă*, am urmărit preistoria acestei credințe pînă la Critias, unchiul lui Platon ; vezi cap. 8, secțiunea II.) Această bizară credință într-o conspirație este consecința aproape inevitabilă a credinței că adevărul, și deci și binele, se impun fără greș, cu condiția doar de a se oferi adevărului prilejul de a se arăta. („Să fie o luptă dreaptă între adevăr și falsitate; cine a văzut vreodată ca adevărul să fie biruit într-o întrecere liberă și deschisă ?“ *Areopagitica*). Așa se face că, atunci cînd adevărul lui Milton a fost înfrînt, s-a tras inevitabil concluzia că întrecerea n-a fost liberă și deschisă dacă adevărul manifest nu se impune, înseamnă că a fost înăbușit cu premeditare. Se poate vedea de aici că o atitudine de toleranță bazată pe o credință optimistă în victoria adevărului poate fi ușor zdruncinată. (Vezi J. W. N. Watkins despre Milton în *The Listener*, 22 ianuarie 1959.) Pentru că ea se poate metamorfoza într-o teorie conspirațională anevoie de împăcat cu o atitudine de toleranță.

Nu susțin că această teorie a conspirației n-a avut niciodată vreun dram de adevăr în ea. Dar în esență ea a fost un mit, așa cum a fost un mit și teoria adevărului manifest, din care ea s-a dezvoltat.

Pentru că adevărul simplu este că deseori la adevăr se ajunge greu și că, odată găsit, el poate fi pierdut din nou. Credințele eronate au cîteodată o uimitoare putere de supraviețuire, putînd dăinui mii de ani, în pofida experienței, cu sau fără ajutorul vreunei conspirații. Istoria științei, și îndeosebi a medicinei, ne poate oferi în acest sens multe exemple grăitoare. Un bun exemplu este însăși teoria generală a conspirației. Am în vedere ideea eronată că, ori de cîte ori se întîmplă ceva rău, trebuie

să fie la mijloc reaua voință sau o putere funestă. Sub diverse forme, această idee a supraviețuit pînă în zilele noastre.

Așadar, epistemologia optimistă a lui Bacon și cea a lui Descartes nu pot fi adevărate. Și totuși poate că lucrul cel mai straniu în toată această poveste e că această epistemologie greșită a fost principalul inspirator al unei revoluții intelectuale și morale fără egal în istorie. Ea i-a încurajat pe oameni să gîndească cu propriul lor-cap. Le-a insuflat speranța că prin cunoaștere se pot elibera și pot elibera și pe alții de robie și suferință. Ea a făcut posibilă știința modernă. Ea a devenit baza luptei împotriva cenzurii și împotriva suprimării liberei cugetări. Ea a devenit baza conștiinței non-conformiste, a individualismului și a unui nou sentiment al demnității umane; a revendicării învățămîntului generalizat și a unei noi aspirații spre o societate liberă. Ea i-a făcut pe oameni să se simtă răspunzători pentru ei înșiși și pentru alții și dornici să amelioreze nu numai propria lor condiție, ci și pe cea a semenilor lor. E un exemplu de idee proastă ce a inspirat multe idei bune.

VI

Această epistemologie falsă a dus și la consecințe dezastruoase. Teoria că adevărul e manifest, că oricine îl poate vedea, cu condiția doar de a dori să-l vadă, este baza fanatismelor de aproape toate felurile. Pentru că numai ticălosia cea mai iosnică poate refuza să vadă adevărul manifest numai cei care au motive să se teamă de adevăr conspiră la înăbușirea lui.

Dar teoria că adevărul e manifest nu numai că naște fanatici — oameni stăpîniți de convingerea că toți cei care nu văd adevărul manifest sînt cu siguranță posedați de diavol —, ci poate să ducă, deși, eventual, mai puțin direct decît o epistemologie pesimistă, la autoritarism. Și asta pentru simplul fapt că, de regulă, adevărul nu e manifest. Pretinsul adevăr are de aceea permanent nevoie nu numai de interpretare și afirmare, ci și de re-interpretare și de reafirmare. Se cere să existe o autoritate care să declare și să statornicească, aproape zi de zi, în ce constă adevărul manifest, și ea poate ajunge să facă

lucrul acesta în mod arbitrar și cinic. Iar mulți epistemologi dezamăgiți vor întoarce spatele optimismului lor de pînă atunci și vor edifica o splendidă teorie autoritară pe temelia unei epistemologii pesimiste. Mie unul mi se pare că Platon, cel mai mare epistemolog din toate timpurile, exemplifică această evoluție tragică.

VII

Platon joacă un rol decisiv în preistoria doctrinei lui. Descartes despre *veracitas dei* — a doctrinei că intuiția noastră intelectuală nu ne înșeală, deoarece Dumnezeu iubește adevărul și nu poate să ne înșele; sau, cu alte cuvinte, a doctrinei că intelectul nostru este o sursă a cunoașterii, pentru că Dumnezeu e o sursă a cunoașterii. Această doctrină are o istorie îndelungată, ce poate fi urmărită ușor cel puțin pînă la Homer și Hesiod.

În dialogul platonician *Ion* se face distincție netă între inspirația divină — delirul divin al poetului — și sursele sau originile divine ale adevăratei cunoașteri. (Tema e dezvoltată și în *Phaidros*, îndeosebi la 259 e și mai departe; iar în 275 b—c Platon insistă chiar, după cum mi-a semnalat Harold Cherniss, pe distincția dintre problema originii și cea a adevărului.) Platon concede că poeții sînt inspirați, dar le contestă orice autoritate divină în pretențiile lor cunoștințe despre fapte. Totuși, doctrina sursei divine a cunoașterii noastre joacă un rol decisiv în faimoasa teorie platoniciană a anamnezei, conform căreia fiecare om posedă surse divine de cunoaștere. (În această teorie este vorba de cunoașterea *esenței* sau a *naturii* unui lucru, și nu a vreunui fapt istoric particular.) Platon scrie în *Menon* (81 b—d) că nu există nimic care să nu fie cunoscut de sufletul nostru nemuritor anterior nașterii noastre. Căci toate naturile fiind înrudite între ele, sufletul nostru este înrudit cu toate naturile. Drept urmare, el le cunoaște pe toate, cunoaște, adică, toate lucrurile. (Despre înrudire și cunoaștere, vezi și *Phaidon*, 79 d; *Republica*, 611 d; *Legile*, 899 d.) Prin faptul că ne naștem, uităm; dar ne putem

recupera amintirile și cunoașterea, deși numai parțial ; numai dacă vedem adevărul din nou, îl vom recunoaște. Orice cunoaștere este deci re-cunoaștere — reamînțire a esenței sau a adevăratei naturi pe care odinioară am cunoscut-o. (Cf. *Phaidon*, 72 e și urm. 75 e.)

Potrivit acestei teorii sufletul nostru se află într-o stare divină de omnisciență cît timp sălășluiește, și participă, într-o lume divină a ideilor sau esențelor, sau naturilor, înainte de a ne naște. Nașterea unui om înseamnă decăderea lui din starea de grație, dintr-o stare naturală sau divină de cunoaștere, fiind astfel originea și cauza ignoranței sale. (Poate că aici se află germenele ideii că ignoranța e un păcat sau că, în orice caz, e legată de păcat ; cf. *Phaidon*, 76 d.)

E clar că există o strînsă legătură între această teorie a anamnezei și doctrina originii sau sursei divine a cunoașterii noastre. Totodată, există o legătură strînsă între teoria anamnezei și doctrina adevărului manifest de vreme ce, pînă și în starea noastră decăzută de uitare, izbutim să vedem adevărul, nu avem cum să nu-l recunoaștem ca adevăr. Așadar, ca rezultat al anamnezei, adevărul redobîndește statutul a ceea ce nu se uită și nu este învăluit (alēthēs) el este ceea ce e manifest.

Socrate face demonstrația acestei idei într-un frumos pasaj din *Menon*, ajutînd pe un sclav fără școală să-și „reamintească“ demonstrația unui caz special al teoremei lui Pitagora. Aici întîlnim într-adevăr o epistemologie optimistă și rădăcina cartezianismului. Se pare că în *Menon* Platon era conștient de caracterul foarte optimist al teoriei sale, pentru că o descrie ca pe o doctrină ce-i face pe oameni dornici să învețe, să caute și să descopere.

Trebuie însă că mai apoi a survenit deziluzia ; pentru că în *Republica* (și, de asemenea, în *Phaidros*) găsim începuturile unei epistemologii pesimiste. În faimoasa parabolă a prizonierilor din peșteră (514 și urm.) el arată că lumea experienței noastre nu-i decît o umbră, un reflex al lumii reale. Și mai arată că, chiar dacă vreunul din prizonieri ar izbuti să iasă din peșteră și ar da cu ochii de lumea reală, el ar întîmpina dificultăți insurmontabile în a o vedea și înțelege, ca să nu mai vorbim de dificultățile pe care le-ar avea încercînd să-i facă pe cei rămași înăuntru să înțeleagă. Greutățile ce stau în calea înțelegerii lumii reale sînt aproape supraomenești, și

sînt foarte puțini, dacă în genere există, cei în stare să accadă la starea divină de înțelegere a lumii reale — la starea divină de adevărată cunoaștere, de episēmē.

Aceasta e o teorie pesimistă cu privire la aproape toți oamenii, deși nu cu privire la absolut toți. (Căci ea susține că adevărul poate fi dobîndit de o minoritate — de cei aleși. În privința acestora ea este, am putea spune, mai neîngrădit optimistă chiar și decît doctrina că adevărul e manifest.) Implicațiile autoritariste și tradiționaliste ale acestei teorii pesimiste sînt deplin dezvoltate în *Legile*.

Întîlnim, astfel, la Platon prima tranziție de la o epistemologie optimistă la una pesimistă. Fiecare din aceste două epistemologii oferă temeiul pentru una din două filozofii diametral opuse ale statului și ale societății : pe de o parte, un raționalism antitraditionalist, antiautoritar, revoluționar și utopic de factură carteziană, iar pe de alta, un tradiționalism autoritar.

VIII

Ceea ce ne interesează însă aici este epistemologia optimistă a lui Platon, teoria anamnezei din *Menon*. Ea conține, cred, nu numai germeii intelectualismului lui Descartes, ci și germeii teoriei aristotelice a inducției și, îndeosebi, ai celei baconiene.

Căci sclăvul lui Menon este ajutat de întrebările judicioase ale lui Socrate să-și reamintească sau să redobîndească cunoașterea uitată pe care sufletul său a posedat-o în starea sa prenatală de omnisciență. Eu cred că Aristotel, atunci cînd spunea (în *Metafizica*, 1078 b 17 — 33 ; vezi și 987 b₁) că Socrate a fost inventatorul metodei inducției, făcea aluzie la această faimoasă metodă socratică, numită în *Theaitetos* arta moșitului sau *maieutică*.

Vreau să sugerez că Aristotel, și de asemenea Bacon, înțelegeau prin „inducție“ nu atît infernarea de legi universale din cazuri particulare observate, cît metoda prin care sîntem călăuziți pînă în punctul de unde putem intuitui sau percepe esența sau adevărata natură a unui lu-

cru. Or, după cum am văzut, tocmai acesta este scopul *maieuticii* lui Socrate scopul ei este de a ne ajuta sau călăuzi ca să ajungem la anamneză ; iar anamneza este facultatea de a vedea adevărata natură sau esența unui lucru, natură sau esență la care am avut acces direct înainte de a ne naște, înainte de a fi decăzut din starea de grație. Scopurile oelor două, al *maieuticii* și al inducției, sînt deci aceleași. (Să remarcăm în treacăt că, după Aristotel, rezultatul unei inducții — întuirea esenței — urma să fie exprimat prin definiția respectivei esențe.)

Să privim acum mai de aproape cele două procedee. Arta *maieutică* a lui Socrate constă, în principal, în punerea de întrebări menite să distrugă anumite prejudecăți ; anumite opinii ce au adesea girul tradiției sau al modei ; anumite răspunsuri false date în spiritul ignoranței sigure de sine. Socrate însuși nu are pretenția de a fi cunoscător. Atitudinea sa este descrisă de Aristotel în cuvintele „Socrate întreba dar nu răspundea, căci el obișnuia să spună că nu știe ce răspuns să dea“ (*Sophist. El.*, 183 b 7 ; cf. *Theaitetos*, 150 c — d, 157 c, 161 b). Așadar, *maieutica* lui Socrate nu e o artă ce urmărește să întemeieze vreo opinie, ci una avînd drept scop epurarea sau purificarea (cf. aluzia la *Amphidromia* în *Theaitetos* 160 e) sufletului de opiniile false, de cunoștințele doar aparente, de prejudecăți. Ea realizează acest scop învățîndu-ne să punem la îndoială propriile noastre convingeri.

Inducția lui Bacon cuprinde ca parte a sa o procedură identică în esență cu aceasta.

IX

În ce fel ne putem pregăti pentru a citi fidel sau adecvat cartea Naturii ? Bacon răspunde curățîndu-ne spiritul de toate anticipările, conjecturile, presupunerile sau prejudecățile (*Nov. Org.*, I, 68, 69 partea finală). Pentru aceasta se cer făcute mai multe lucruri. Trebuie să ne debarasăm de orice fel de „idoli“, de opiniile false îndeobște împărtășite ; pentru că ele ne denaturează observațiile (*Nov. Org.*, I, 97). Dar mai trebuie ca, aidoma

lui Socrate, să căutăm tot felul de contraexemple prin care să năruim prejudecățile privitoare la lucrul a cărui esență sau natură adevărată vrem s-o stabilim. Întocmai ca Socrate, trebuie ca, purificându-ne intelectul, să ne pregătim sufletul pentru întâlnirea cu lumina eternă a esențelor sau naturilor (cf. Sf. Augustin, *Civ. Dei*, VIII, 3 prejudecățile noastre impure trebuie exorcizate prin invocarea de contraexemple [*Nov. Org.*, II, 16 și urm.])

Numai după ce sufletele noastre au fost astfel curățite, putem începe opera de descifrare meticuloasă a cărții deschise a Naturii, a adevărului manifest.

Întemeindu-mă pe toate acestea, sugerez că inducția baconiană (și, de asemenea, cea aristotelică) este în esență aceeași cu *maieutica* socratică ; și anume, pregătirea intelectului, prin curățirea lui de prejudecăți, spre a deveni apt să recunoască adevărul manifest, să descifreze cartea deschisă a Naturii.

Metoda carteziană a îndoielii sistematice este și ea în esență aceeași o metodă de nimicire a falselor prejudecăți ale intelectului, spre a ajunge la temelia de nezdruincinat a adevărului evident.

Acum putem vedea mai clar cum, în această epistemologie optimistă, starea de cunoaștere este starea naturală sau pură a omului, starea ochiului inocent capabil să vadă adevărul, pe cînd starea de ignoranță își are sursa într-o vătămare suferită de ochiul inocent prin decăderea omului din starea de grație ; o vătămare ce se poate lecu în parte printr-o cură de purificare. Putem, de asemenea, vedea mai clar de ce această epistemologie, nu doar în forma ei carteziană, ci și în cea baconiană, rămîne în esență o doctrină religioasă, în care sursa întregii cunoașteri este autoritatea divină.

S-ar putea spune că, încurajat de „esențele“ divine sau „naturile divine“ ale lui Platon și de opoziția greacă tradițională dintre adevărul naturii și caracterul înșelător al convenției umane, Bacon, în epistemologia sa, substituie lui „Dumnezeu“ „Natura“ S-ar putea ca acesta să fie motivul pentru care trebuie neapărat să ne purificăm înaintea de a ne putea apropia de zeița *Natura* : o dată ce ne-am purificat intelectul, vor fi pure pînă și simțurile noastre uneori nesigure (considerate de Platon iremedia-

bil impure). Sursele cunoaşterii trebuie păstrate pure, pentru că orice impuritate poate deveni o sursă de ignoranţă.

X

În ciuda caracterului religios al epistemologiilor lor, atacurile îndreptate de Bacon şi Descartes împotriva superstiţiei şi împotriva opiniilor tradiţionale, la care ţinem din indolenţă sau din nechibzuinţă, sînt în mod clar anti-autoritare şi antitradiţionaliste. Pentru că ei ne cer să ne lepădăm de toate opiniile cu excepţia celor al căror adevăr l-am sesizat noi înşine. Şi nu încapă îndoială că atacurile lor au fost în mod voit îndreptate împotriva autorităţii şi tradiţiei. Aceste atacuri făceau parte din războiul, pe atunci la modă, împotriva autorităţii, din războiul împotriva autorităţii lui Aristotel şi tradiţiei scolastice. Oamenii n-au nevoie de asemenea autorităţi dacă pot pătrunde ei înşişi adevărul.

Nu cred însă că Bacon şi Descartes au izbutit să elibereze epistemologiile lor de autoritate; şi aceasta nu atît pentru că au apelat la autoritatea religioasă — la Natură sau la Dumnezeu —, cît dintr-un motiv şi mai adînc.

În pofida tendinţelor lor individualiste, cei doi n-au îndrăznit să apeleze la judecata noastră critică — la judecata dumneavoastră sau a mea; pe semne, pentru că simţeau că aceasta ar putea duce la subiectivism şi la arbitrar. Dar, oricare va fi fost motivul, e lucru cert că n-au fost în stare să se debaraseze de gîndirea în termeni de autoritate, oricît de mult vor fi dorit-o. Ei n-au izbutit decît să înlocuiască o autoritate — aceea a lui Aristotel şi a Bibliei — cu o alta. Fiecare din ei a apelat la cîte o nouă autoritate: unul la *autoritatea simţurilor*, iar celălalt la *autoritatea intelectului*.

Aceasta înseamnă că ei n-au izbutit să rezolve marea problemă cum putem admite despre cunoaşterea noastră că este o operă omenească — mult prea omenească, fără a concede în acelaşi timp că este în totalitatea ei o fan-tezie individuală, un lucru arbitrar?

Şi totuşi, problema fusese demult sesizată şi rezolvată; ea apare pentru prima dată la Xenofan, iar apoi

la Democrit și la Socrate (la Socrate cel din *Apologie*, nu cel din *Menon*). Soluția rezidă în a înțelege că noi toți putem greși și adesea greșim, individual sau colectiv, dar că însăși această idee de eroare și de failibilitate umană implică o alta — ideea *adevărului obiectiv* — **standardul** pe care e posibil să nu-l atingem. Astfel, doctrina failibilității nu trebuie considerată ca făcând parte dintr-o epistemologie pesimistă. Această doctrină implică ideea că putem căuta adevărul, adevărul obiectiv, deși cel mai adesea rămânem departe de el. Și mai implică ideea că, dacă respectăm adevărul, trebuie să-l căutăm examinând cu perseverență erorile noastre; exercitînd, adică, o neobosită critică și autocritică rațională.

Nicolaus Cusanus și Erasmus din Rotterdam (care face referiri la Socrate) au reînviat această doctrină, că omul e în chip esențial supus riscului erorii; iar pe această doctrină „umanistă“ (opusă doctrinei optimiste, pe care se sprijinea Milton, că adevărul vă triumfa), Cusanus, Erasmus, Montaigne, Locke și Voltaire, urmați de John Stuart Mill și Bertrand Russell, fundamentau doctrina toleranței. „Ce este toleranța?“ întrebă Voltaire în al său *Dicționar filozofic*; și răspunde „Este o consecință necesară a faptului că sîntem oameni. Toți sîntem supuși erorii și înclinați să greșim; de aceea, să ne iertăm unii altora prostiile. Acesta e cel dintîi principiu al dreptului natural“ (Mai aproape de noi în timp, doctrina failibilității a servit la întemeierea unei teorii a libertății politice; adică a libertății față de constrîngere. [Vezi F. A. Hayek *The Constitution of Liberty*, îndeosebi pp. 22 și 29].)

XI

Bacon și Descartes au transformat observația și rațiunea în noi autorități, pe care le-au așezat în fiecare individ uman. Dar prin aceasta au scindat omul în două părți, una superioară, ce deține autoritate — observațiile la Bacon, intelectul la Descartes — și una inferioară. Această parte inferioară reprezintă eurile noastre obișnuite, pe străbunul Adam din noi. Pentru că, dacă ade-

vărul e manifest, răspunzători de eroare sîntem întotdeauna numai „noi înșine“ Noi, cu prejudecățile *noastre*, cu neglijența *noastră*, cu încăpăținarea *noastră* sîntem de vină ; noi înșine sîntem sursele ignoranței noastre.

Iată-ne astfel scindați într-o parte omenească, adică noi înșine, parte din care izvorăsc opiniile noastre incerte (*doxa*), erorile noastre și ignoranța noastră și o parte supra-omenească, așa cum sînt simțurile sau intelectul, sursele adevăratei cunoașteri (epistēmē), a cărei autoritate mai presus de noi este aproape divină.

Numai că această viziune nu stă în picioare. Căci știm că fizica lui Descartes, admirabilă cum a fost în multe privințe, era greșită ; or, ea se întemeia exclusiv pe idei pe care el le socotea clare și distincte și care, ca atare, ar fi trebuit să fie adevărate. Cît despre autoritatea simțurilor ca surse ale cunoașterii, faptul că simțurile ne pot înșela era știut de antici încă înaintea lui Parmenide, spre exemplu de Xenofan și Heraclit ; și, firește, de către Democrit și Platon.

Este curios că această idee a antichității a putut fi aproape ignorată de către empiriștii moderni, inclusiv de către fenomenaliști și pozitivisti ; fapt e, totuși, că este ignorată în majoritatea problemelor puse de pozitivisti și fenomenaliști, ca și în soluțiile date de ei acestor probleme. Și iată motivul ei cred că nu simțurile noastre greșesc, ci că „noi înșine sîntem cei ce greșim în interpretarea «datului» senzorial.“ Simțurile noastre spun adevărul, dar noi putem greși, de exemplu, cînd încercăm să formulăm în *limbaj* — care este *convențional, elaborat de om, imperfect* — ceea ce ele ne spun. De vină e descripția noastră lingvistică, pentru că ea poate fi colorată de prejudecăți.

(S-a dat astfel vina pe limbajul făurit de om. Mai apoi s-a descoperit însă că, într-un sens important, și limbajul nostru ne-a fost „dat“ — că el întruchiează înțelepciunea și experiența a numeroase generații și că nu el e de vină dacă-i dăm o utilizare greșită. Așa se face că limbajul a devenit și el o autoritate demnă de crezare, care nu ne poate înșela niciodată. Dacă noi cădem în ispită și folosim limbajul în deșert, asupra noastră trebuie să cadă blamul pentru neplăcerile ce rezultă de aci. Pentru că Limbajul e un Dumnezeu gelos și nu va ierta pe cel ce ia în deșert cuvîntul Său, ci îl va arunca în beznă și confuzie.)

Dînd vina pe noi și pe limbaj (sau pe abuzul de Limbaj), se poate susține în continuare autoritatea divină a simțurilor (și chiar și a Limbajului). Lucrul acesta poate fi făcut însă doar cu prețul adîncirii prăpastiei dintre această autoritate și noi dintre izvoarele curate din care putem obține o cunoaștere demnă de crezare despre zeita Natura cea plină de adevăr, și eurile noastre impure și vinovate dintre Dumnezeu și om. După cum am arătat mai înainte, această idee a veracității Naturii, idee ce cred că poate fi recunoscută la Bacon, derivă de la greci. Pentru că ea ține de opoziția clasică dintre *natură* și *convenția* umană ; opoziție care, potrivit lui Platon, se datorează lui Pindar ; poate fi recunoscută la Parmenide ; și este identificată de el, de către unii sofisti (de exemplu, Hippias) și parțial de către Platon însuși cu opoziția dintre adevărul divin și eroarea sau chiar falsitatea umană. După Bacon, și sub influența lui, ideea că natura e divină și pătrunsă de adevăr și că eroarea și falsitatea se datorează caracterului amăgitor al convențiilor noastre omenești, a continuat să joace un rol de seamă nu numai în istoria filozofiei, a științei și a politicii, ci și în cea a artelor vizuale. Lucrul acesta poate fi constatat, de exemplu, în extrem de interesantele teorii ale lui Constable despre natură, veracitate, prejudecată și convenție, despre care vorbește E. H. Gombrich în cartea sa *Artă și iluzie*. Ideea de care vorbim a jucat un rol și în istoria literaturii și chiar și în cea a muzicii.

XII

Ideea aceasta stranie că adevărul unui enunț poate fi decis cercetîndu-i sursele — adică *originea* — ar putea ea oare să fie explicată ca datorîndu-se unei erori logice susceptibile de a fi înlăturată ? Sau o putem explica cel mult în termeni de credințe religioase sau în termeni psihologici — cu referire, eventual, la autoritatea pămîntească ? În ce mă privește, cred că se poate identifica aici o eroare logică, legată de strînsa analogie dintre *semnificația* cuvintelor sau termenilor, sau conceptelor noastre și *adevărul* enunțurilor sau propozițiilor noastre. (Vezi tabelul care urmează.)

IDEILE

adică

designările termenilor sau conceptelor	enunțurile sau propozițiile sau teoriile
pot fi formulate în	
cuvinte	asertiuni
care pot fi	
dotate cu semnificație	adevărate
iar	
semnificația	adevărul
lor poate fi redus prin	
definiții	derivări
din cea (cel) al	
conceptelor nedefinite	propozițiilor primitive

încercarea de a le stabili (și nu doar reduce) astfel semnificația	adevărul
duce la un regres infinit	

Este ușor de observat că semnificația cuvintelor noastre are o anumită legătură cu istoria sau originea lor. Din punct de vedere logic, un cuvânt este un semn convențional; din punct de vedere psihologic, el este un semn a cărui semnificație este statornicită prin uz sau obicei, sau asociație. Din punct de vedere logic, semnificația lui se stabilește, într-adevăr, printr-o decizie inițială — prin ceva de felul unei definiții sau convenții primare, al unui contract social originar; iar din punct de vedere psihologic, semnificația lui s-a fixat atunci când pentru prima dată am învățat să-l folosim, când ne-am format pentru prima dată deprinderile și asociațiile lingvistice. (...)

Există, așadar, un sens familiar, ca și unul ce poate fi susținut din punct de vedere logic, în care semnificația „adevărată” sau „proprie” a unui termen este semnificația lui originară; încît dacă îl înțelegem, îl înțelegem pentru că l-am învățat corect — de la o autoritate veritabilă, de la un cunoscător al limbajului în cauză. Aceasta arată că problema semnificației unui cuvînt este într-ade-

văr legată de problema sursei autoritare sau a originii sau a uzului nostru.

Altfel stau însă lucrurile cu problema adevărului unui enunț factual, al unei propoziții. Pentru că oricine poate comite o greșală factuală, chiar într-o chestiune unde e pe drept socotit o autoritate, cum ar fi chestiunea vârstei pe care o are sau chestiunea culorii unui lucru pe care chiar în clipa aceea l-a perceput în mod clar și distinct. Iar cît despre origini, se poate foarte bine ca un enunț să fi fost fals cînd a fost formulat pentru întîia dată și cînd a fost pentru întîia dată corect înțeles. Un cuvînt, pe de altă parte, nu poate să nu fi avut o semnificație proprie * de îndată ce a fost odată înțeles.

Dacă reflectăm astfel asupra deosebirii dintre modul în care semnificația cuvintelor și respectiv adevărul enunțurilor se leagă de originile lor, nu vom fi ispitiți să credem că problema originilor poate să conteze mult cînd e vorba de cunoaștere și de adevăr. Există totuși o analogie profundă între semnificație și adevăr și există un punct de vedere filozofic — numit de mine „esențialism” — care încearcă să lege atît de strîns semnificația cu adevărul, încît ispita de a le trata la fel pe cele două devine aproape irezistibilă.

Pentru a explica pe scurt acest lucru, să mai privim o dată tabloul de mai sus al Ideilor, luînd aminte la relația dintre cele două părți ale lui.

Cum se leagă între ele cele două părți ale tabloului? Dacă ne uităm la partea stîngă a tabloului, întîlnim acolo cuvîntul „definiții”. Or, o definiție e un gen de *enunț* sau *judectă*, sau *propoziție*, așadar unul din obiectele ce figurează în partea dreaptă a tabloului. (În treacăt fie spus, faptul acesta nu distruge simetria tabloului; pentru că și derivările transcend genul de obiecte — enunțuri etc. — ce figurează în partea în care apare cuvîntul „derivare” după cum o definiție se formulează printr-un anumit *șir de cuvinte*, și nu printr-un cuvînt; tot așa o derivare se formulează printr-un anumit *șir de enunțuri*, și nu printr-un enunț.) Faptul că definițiile, care figurează în partea stîngă a tabloului, sînt totuși enunțuri sugerează că

* Adjectivul „proprie” trebuie înțeles aici ca opus al lui „improprie”, și nu ca opus al lui „străină” (N.t.).

ele ar putea constitui cumva o punte între partea stângă a tabloului și partea lui dreaptă.

Doctrina filozofică numită de mine „esențialism“ susține, între altele, tocmai acest lucru. Potrivit esențialismului (mai ales în versiunea lui Aristotel), definirea înseamnă enunțarea esenței sau naturii inerente a unui lucru. În același timp, definiția enunță semnificația unui cuvânt — a numelui ce desemnează esența. (De exemplu, Descartes, precum și Kant consideră că expresia „corp“ desemnează ceva esențialmente întins.)

În plus, Aristotel și toți ceilalți esențialiști consideră că *definițiile* sînt „principii“, altfel spus, că ele furnizează propoziții primitive (ca, de exemplu, „Toate corpurile sînt întinse“) ce nu pot fi derivate din alte propoziții și care formează baza oricărei demonstrații sau o parte din această bază. Ele formează astfel baza oricărei esențe. (Cf. cartea mea *The Open Society*, îndeosebi notele 27—33 la cap. 11.) De remarcat că această idee particulară, deși constituie o parte importantă a crezului esențialist, nu cuprinde nici o referire la „esențe“. Așa se explică faptul că ea e acceptată de unii adversari nominaliști ai esențialismului, cum este Hobbes sau, să zicem, Schlick. (Vezi lucrarea acestuia din urmă *Erkenntnislehre*, ed. a 2-a, 1925, p. 62.)

Cređ că dispunem acum de mijloacele necesare pentru a explica logica punctului de vedere conform căruia problemele privind originile pot decide în chestiunea adevărului factual. Căci dacă originile pot să determine *adevărata semnificație* a unui termen sau cuvînt, atunci ele pot să determine *adevărata definiție* a unei idei importante și, astfel, cel puțin unele din „principiile“ de bază care descriu esențele sau naturile lucrurilor și pe care se sprijină demonstrațiile noastre și, în consecință, cunoașterea noastră științifică. *Ar rezulta, în acest caz, că există surse autoritare de cunoaștere.*

Trebuie să înțelegem totuși că în esențialism este eronată sugestia că definițiile pot adăuga ceva *cunoașterii* noastre *privitoare la fapte* (deși, în calitatea lor de decizii privitoare la anumite convenții, definițiile pot fi influențate de cunoștințele noastre despre fapte, și deși ele creează instrumente ce pot la rîndul lor să influențeze formarea teoriilor noastre și, prin aceasta, evoluția cunoașterii noastre despre fapte). O dată ce ne dăm seama

că definițiile nu furnizează niciodată vreo cunoștință factuală despre „natură“, sau despre „natura lucrurilor“, vedem și ruptura ce există în legătura logică pe care unii filozofi esențialiști au încercat s-o edifice între problema originii și cea a adevărului factual.

XIII

Despre sistemele tradiționale de epistemologie s-ar putea spune că rezultă din răspunsuri afirmative sau negative la întrebarea privind sursele cunoașterii noastre. *Ele niciodată nu pun la îndoială aceste întrebări și nu le contestă legitimitatea*; întrebările sînt considerate ca absolut firești și nimeni nu pare să vadă ceva rău în ele.

Lucrul e cît se poate de interesant, pentru că aceste întrebări sînt pătrunse în mod vădit de un spirit autoritar. Ele pot fi comparate cu întrebarea tradițională din teoria politică „Cine trebuie să guverneze?“, întrebare care reclamă un răspuns autoritar de felul „cei mai buni“ sau „cei mai înțelepți“, sau „poporul“, sau „majoritatea“. (În treacăt fie spus, ea sugerează alternative stupide de felul „Cine trebuie să ne conducă capitaliștii sau muncitorii?“, avîndu-și analogul în „Care este sursa ultimă a cunoașterii intelectul sau simțurile?") Această întrebare politică este greșit pusă și răspunsurile la care conduce sînt paradoxale (așa cum am încercat să arăt în cartea *The Open Society*, cap. 7). Ea trebuie înlocuită cu o întrebare total diferită, cu întrebarea „Cum putem organiza instituțiile noastre politice în așa fel încît conducătorii rai sau incompetenți (pe care trebuie să încercăm să-i împiedicăm să vină la cîrmă, dar se prea poate totuși să nu izbutim) să nu poată dauna prea mult?“ Cred că numai schimbînd întrebarea noastră în acest fel putem spera să avansăm spre o teorie rezonabilă a instituțiilor politice.

Întrebarea privind sursele cunoașterii noastre poate fi înlocuită într-un mod asemănător. Ea a fost totdeauna formulată în genul „Care sînt cele mai bune surse ale cunoașterii noastre — cele mai demne de crezare, care nu ne vor conduce la eroare și cărora putem și trebuie să ne adresăm, în caz de îndoială, ca unei supreme curți de apel?“ Eu propun ca, în loc de a pune o asemenea în-

trebare, să admitem că atari surse ideale de cunoaștere nu există — întocmai cum nu există nici conducători ideali — și că oricare din „surse“ ne poate conduce uneori la erori. Propun, aşadar, să înlocuim întrebarea privind sursele cunoaşterii noastre printr-o întrebare total diferită „Cum putem spera să detectăm şi să eliminăm eroarea?“

Întrebarea privind sursele cunoaşterii noastre, asemeni atîtor altor întrebări autoritate, este una *genetică*. Ea vrea să descopere originea cunoaşterii noastre, pornind de la convingerea că aceasta se poate legitima prin obîrşia ei. Nobleţea cunoaşterii rasial pure, a cunoaşterii neîntinate, a cunoaşterii ce derivă de la autoritatea supremă, dacă e posibil de la Dumnezeu acestea sînt ideile metafizice (adesea inconştiente) ce formează fundalul întrebării privind sursele cunoaşterii. Întrebarea mea modificată „Cum putem spera să detectăm eroarea?“ derivă, am putea spune, din concepţia că asemenea surse pure, neîntinate şi certe nu există, şi că întrebările privind originea sau puritatea nu trebuie confundate cu întrebările privind validitatea şi, respectiv, adevărul. S-ar putea afirma că această concepţie urcă pînă la Xenofan. Acest filozof a înţeles caracterul ipotetic al cunoaşterii noastre, faptul că ea are statut de opinie — de *doxa* şi nu de *epistēmē* — după cum se vede din versurile sale (DK, B, 18 şi 34.) *

Nu dintru început le-au dezvăluit zeii muritorilor toate, ci cu vremea, căutînd, izbutesc să găsească ce-i mai bun.

* Redăm aici fragmentele din Xenofan după *Filosofia greacă* pînă la Platon, vol. I, partea a 2-a, red. coordonatori Adelina Piatkewski şi Ion Bănu, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1979, pp. 197, 199. Avînd în vedere felul în care sînt valorificate aici de către Popper aceste fragmente, trebuie să menţionăm că există anumite deosebiri semnificative între această traducere românească (R) şi cea engleză (E) din care citează Popper. Astfel, unde în R avem „să găsească ce-i mai bun“, în E figurează cuvintele „know things better“ (să cunoască lucrurile mai bine); în loc de „să spună un lucru cu noimă“ din R, avem în E „to utter the final truth“ (să rostească adevărul ultim); în fine, pentru „tuturor le e dată părerea“ din R avem în E „all is but a woven web of guesses“ (totul nu-i decît o urzeală de presupuneri) (N.t.).

Cît privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe, fie despre zei, fie despre toate cîte sînt aci pomenite, căci și de s-ar întîmpla cuiva — mai bine decît oricui — să spună un lucru cu noimă încă de știut nu l-ar ști — căci tuturor le e dară părerea.

Cu toate acestea, întrebarea tradițională privind sursele autoritare ale cunoașterii este repetată încă și astăzi — foarte frecvent de către pozitiviști și de către alți filozofi care se consideră pe sine răzvrățiți împotriva autorității.

Răspunsul adecvat la întrebarea mea „Cum putem spera să detectăm și să eliminăm eroarea?” este, cred, următorul „*Criticînd teoriile sau conjecturile altora și — dacă izbutim să ne formăm și această deprindere — criticînd propriile noastre teorii sau conjecturi*“. (Acest din urmă lucru, deși cît se poate de dezirabil, nu este totuși indispensabil; căci dacă nu criticăm noi înșine propriile noastre teorii, se pot găsi alții care s-o facă.) Răspunsul acesta rezumă o poziție care propun să fie numită „*raționalism critic*“. Este un punct de vedere, o atitudine și o tradiție pe care le datorăm grecilor. Raționalismul critic diferă foarte mult de „*raționalismul*“ sau „*intelectualismul*“ lui Descartes și al școlii sale și diferă foarte mult chiar și de epistemologia lui Kant. Totuși, în domeniul eticii, al cunoașterii morale, Kant s-a apropiat de acest punct de vedere cu al său *principiu al autonomiei*. Principiul acesta exprimă ideea sa că nu trebuie să acceptăm ca fundament al eticii porunca unei autorități, fie ea oricît de înaltă. Căci ori de cîte ori ne aflăm în fața unei porunci date de o autoritate, noi sîntem cei ce trebuie să judecăm, să judecăm critic, dacă este moral sau imoral să ne conformăm. S-ar putea ca autoritatea să dispună de puterea necesară pentru a impune poruncile sale și noi să fim neputincioși de a ne opune ei. Dar dacă avem puterea fizică de a alege, atunci responsabilitatea ultimă e a noastră. Noi sîntem cei ce decidem critic dacă să ne conformăm sau nu unei porunci; dacă să ne supunem unei autorități.

Kant a transpus în mod cutezător această idee pe tărîmul religiei „*oricare ar fi modul în care Divinitatea ți se face cunoscută, și chiar... dacă Ea însăși ți s-ar revela,*

tu ești... oel ce trebuie să judeci dacă ți-e îngăduit să crezi în ea și să i te închini“¹

Avînd în vedere această aserțiune îndrăzneată, a lui Kant, pare ciudat că el n-a adeptat și în filozofia științei aceeași atitudine de raționalism critic, de căutare critică a erorii. Sînt sigur că ceea ce l-a împiedicat să procedeze așa a fost numai faptul de a fi acceptat autoritatea cosmologiei lui Newton, acceptare datorată succesului aproape incredibil al acesteia în a rezista celor mai severe teste. Dacă interpretarea dată de mine aici lui Kant este corectă, atunci raționalismul critic și, de asemenea, empirismul critic) pentru care pledez nu face decît să desăvîrșească filozofia critică a lui Kant. Iar această desăvîrșire a făcut-o posibilă Einstein, susținînd că teoria lui Newton se poate dovedi falsă în pofida coplesitorului ei succes.

Răspunsul meu la întrebările „De unde știi? Care este sursa sau baza aserțiunii tale? Ce observații te-au condus la ea?“ ar suna deci astfel „Nu știu aserțiunea mea e o simplă conjectură. N-are importanță din ce sursă sau din ce surse provine — există multe surse posibile și s-ar putea să nu fiu conștient nici de jumătate din ele; iar originile sau genealogiile, oricum, n-au mult de-a face cu adevărul. Dacă vă interesează însă problema pe care eu am încercat s-o rezolv prin aserțiunea mea conjecturală, mă puteți ajuta criticînd-o cît mai sever cu putință; iar dacă puteți concepe un test experimental despre care credeți că ar putea să infirme aserțiunea mea, am să vă ajut eu însumi bucuros, și cu toate puterile mele, s-o infirmați.“

Strict vorbind, răspunsul acesta² se aplică numai dacă e în joc o aserțiune științifică, și nu una istorică. În cazul cînd conjectura mea ar fi una istorică, sursele (dar nu în sensul de „surse ultime“) ar conta, desigur, în discuția critică asupra validității ei. În esență, totuși, după cum am văzut, răspunsul meu ar fi același.

¹ Vezi Immanuel Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, ed. a 2-a (1794), cap. IV, partea a II-a, § 1, nita 1.

² Acest răspuns și aproape întreg conținutul secțiunii XV de aici sînt preluate, cu mici modificări, dintr-un articol pe care l-am publicat pentru prima dată în *The Indian Journal of Philosophy*, 1, nr. 1, 1959.

Cred că e timpul, acum, să formulez rezultatele epistemologice ale acestei discuții. Le voi enunța sub forma a zece teze.

1. Nu există surse ultime ale cunoașterii. Orice sursă, orice sugestie este binevenită ; și orice sursă, orice sugestie este deschisă examinării critice. Exceptînd cazul istoriei, noi de obicei examinăm faptele înseși, și nu sursele informațiilor noastre.

2. Întrebarea epistemologică ce trebuie pusă nu este una privitoare la surse ; întrebarea ce trebuie pusă este dacă aserțiunea făcută este adevărată ; altfel spus, dacă ea concordă cu faptele. (Investigațiile lui Alfred Tarski au arătat că putem opera, fără a cădea în antinomii, cu ideea adevărului obiectiv în sensul corespondenței cu faptele). Iar lucrul acesta încercăm să-l aflăm, atît cît ne stă în putință, prin examinarea sau testarea aserțiunii înseși — fie în mod direct, fie prin examinarea sau testarea consecințelor ei.

3. În cadrul acestei examinări, se pot dovedi relevante argumente de tot felul. Un procedeu tipic este să examinăm dacă teoriile noastre sînt compatibile cu observațiile noastre. Dar putem tot așa să examinăm, de exemplu, dacă sursele noastre istorice sînt lăuntric consistente și dacă sînt reciproc compatibile.

4. Din punct de vedere cantitativ și calitativ, cea mai importantă sursă a cunoașterii noastre — dacă lăsăm de o parte cunoașterea înnăscută — este tradiția. Cele mai multe dintre lucrurile pe care le știm le-am aflat din spusele altora, din lecturi, învățînd cum să criticăm, cum să primim și să acceptăm critica, cum să respectăm adevărul.

5. Faptul că majoritatea surselor cunoașterii noastre sînt tradiționale arată superficialitatea mentalității anti-tradiționaliste. Faptul acesta nu poate fi luat însă drept argument în sprijinul unei atitudini tradiționaliste orice element al cunoașterii noastre tradiționale (ba chiar și al celei înnăscute) este deschis examinării critice și poate fi răsturnat. Totuși, fără tradiție cunoașterea ar fi imposibilă.

6. Cunoașterea nu poate să pornească de la zero — de la o *tabula rasa* — și nici de la observație. Progresul cu-

noăsterii constă, în principal, în modificarea cunoaşterii anterioare. Deşi se întâmplă uneori, de exemplu în arheologie, să facem un progres graţie unei observaţii întâmplătoare, importanţa descoperirii va depinde, de obicei, de capacitatea ei de a modifica teoriile noastre anterioare.

7. Epistemologiile pesimiste şi cele optimiste sînt eronate cam în aceeaşi măsură. Adevărată este la Platon parabola pesimistă a peşterii, şi nu povestea sa optimistă privind anamneza (deşi trebuie să admitem că toţi oamenii, asemeni tuturor celorlalte animale şi chiar tuturor plantelor, posedă cunoaştere înăscută). Dar cu toate că lumea aparenţelor este, într-adevăr, doar o lume de simple umbre pe pereţii peşterii noastre, noi toţi reuşim mereu să pătrundem dincolo de ea; şi cu toate că, după cum a spus Democrit, adevărul e ascuns în adîncuri, noi putem sonda adîncurile. Nu dispunem de nici un criteriu al adevărului, fapt ce vine în sprijinul pesimismului. Dispunem însă de criterii care, *dacă avem noroc*, ne pot permite să recunoaştem eroarea şi falsitatea. Claritatea şi distincţia nu sînt criterii ale adevărului, dar caracteristici cum sînt obscuritatea sau confuzia *pot* să fie semne ale erorii. Tot aşa, coerenţa nu poate dovedi adevărul, dar incoerenţa şi inconsistenţa dovedesc falsitatea. Iar propriile noastre erori, atunci cînd sînt recunoscute, sînt ca nişte slabe luminiţe roşii ce ne ajută să dibuim drumul prin bezna peşterii noastre.

8. Nici observaţia, nici raţiunea nu sînt autorităţi. Intuiţia intelectuală şi imaginaţia sînt mijloacele cele mai importante, dar nu sînt mijloace sigure se poate întâmpla să ne arate foarte clar anumite lucruri şi totuşi să ne inducă în eroare. Ele sînt indispensabile ca surse principale ale teoriilor noastre; dar cele mai multe din teoriile noastre sînt, oricum, false. Cea mai importantă funcţie a observaţiei şi a raţionamentului, ba chiar şi a intuiţiei şi imaginaţiei, este de a ne ajuta în examinarea critică a acelor conjecturi îndrăzneţe ce reprezintă mijloacele noastre de sondare a necunoscutului.

9. În timp ce claritatea este prin ea însăşi un lucru valoros, exactitatea sau precizia nu sînt aşa e fără rost să căuţi mai multă precizie decît reclamă problema de care te ocupi. Precizia lingvistică e o fantomă, iar pro-

biemele legate de semnificația sau definiția cuvintelor sînt neimportante. De unde urmează că tabloul Ideilor prezentat mai sus (p. 124), în ciuda simetriei sale, are o parte importantă și una neimportantă în timp ce partea stîngă (cuvintele și semnificațiile lor) este neimportantă, partea dreaptă (teoriile și problemele privind adevărul acestora) este de cea mai mare importanță. Cuvintele prezintă interes doar ca instrumente pentru formularea de teorii, iar problemele verbale trebuie evitate cu orice preț.

10. Orice soluție dată unei probleme ridică noi probleme nerezolvate, și aceasta cu atît mai vîrtos, cu cît problema inițială este mai profundă și cu cît soluția ce i s-a dat este mai îndrăzneată. Cu cît învățăm mai mult despre lume și cu cît cele învățate sînt mai profunde, cu atît mai conștientă, mai specifică și mai elaborată va fi cunoașterea noastră privind sfera lucrurilor pe care nu le cunoaștem, cunoașterea privind ignoranța noastră. Căci, în fapt, aceasta e sursa principală a ignoranței noastre — faptul că cunoașterea noastră nu poate fi decît finită, pe cînd ignoranța noastră este inevitabil infinită.

Ne putem face o oarecare idee despre întinderea ignoranței noastre contemplînd necuprinsul cerului deși mărimea ca atare a universului nu e cauza cea mai profundă a ignoranței noastre, este și ea una din cauzele acesteia. „Se pare că mă deosebesc de unii din prietenii mei — scria F P Ramsey într-un fermecător pasaj din a sa *Foundations of Mathematics* — prin aceea că nu atribui o mare importanță dimensiunilor fizice. Nu mă simt cîtuși de puțin umilit în fața imensității cerurilor. Stelele sînt mari, ce-i drept, dar ele nu pot să gîndească sau să iubească ; iar acestea sînt calități care mă impresionează mai mult decît mărimea. Ca om nu merit vreo cinstire pentru faptul de a avea aproape 110 kilograme“. Înclin să cred că prietenii lui Ramsey ar fi fost de acord cu el în ce privește insignifianța simplei mărimi fizice ; și înclin să cred, de asemenea, că dacă se simțeau umiliți în fața imensității cerului, e pentru că vedeau în aceasta un simbol al ignoranței lor.

Aș vrea să mai discut despre o ultimă chestiune.

E de-ajuns să căutăm, pentru ca într-o teorie filozofică, de altminteri trebuie respinsă ca falsă, să putem găsi cîte o idee adevărată. Am putea găsi o asemenea idee în vreuna din teoriile privind sursele ultime ale cunoașterii noastre ?

Cred că da ; și sugerez că este vorba de una din cele două idei principale subiacente doctrinei că sursa întregii noastre cunoașteri este supranaturală. Cred că prima din aceste două idei este falsă, pe cînd cea de a doua e adevărată.

Prima idee, cea falsă, este că trebuie să *justificăm* cunoștințele sau teoriile noastre prin rațiuni *pozitive*, adică prin rațiuni capabile să le dovedească sau cel puțin să le confere o mare probabilitate ; oricum, prin rațiuni mai bune decît faptul că pînă în prezent au rezistat criticii. Această idee implică, aș sugera eu, că trebuie să apelăm la anumite surse ultime sau de autoritate ale cunoașterii adevărate ; ceea ce lasă încă neelucidat caracterul acelei autorități, lasă deschisă întrebarea dacă e vorba de o sursă umană, de genul observației sau al rațiunii, ori de una supraumană (și deci supranaturală).

Cea de a doua idee — a cărei importanță vitală a fost subliniată de Russell — este că autoritatea nici unui om nu poate stabili adevărul prin decret ; că noi trebuie să ne supunem adevărului ; că adevărul e *mai presus de autoritatea omenească*.

Luete împreună, aceste două idei duc aproape imediat la concluzia că sursele din care derivă cunoașterea noastră trebuie să fie supraumane ; concluzie ce tinde să încurajeze fariseismul și folosirea forței împotriva celor ce refuză să vadă adevărul divin.

Din păcate, unii din cei ce resping această concluzie nu resping prima idee — credința în existența unor surse ultime ale cunoașterii. În schimb, ei resping cea de a doua idee — teza că adevărul e deasupra autorității umane — și prin aceasta primejduiesc ideea obiectivității cunoașterii și ideea unor standarde comune ale criticii și raționalității.

Ceea ce trebuie să facem, cred eu, este să respingem ideea surselor ultime ale cunoașterii și să admitem că

toată cunoașterea este umană ; că e amestecată cu erorile, prejudecățile, visurile și speranțele noastre ; că tot ce putem face este să tatonăm după adevăr, chiar de-ar fi să nu-l aflăm nicicînd. Putem admite că tatonările noastre sînt adesea inspirate, dar trebuie să ne ferim de credința, oricît de adînc simțită, că inspirația noastră posedă vreo autoritate, divină sau de alt fel. Dacă admitem astfel că în tot cuprinsul cunoașterii noastre, oricît de departe ar fi răzbătut ea în necunoscut, nu există nici o autoritate sustrasă criticii, vom putea păstra fără vreun pericol ideea că adevărul e mai presus de autoritatea omenească. Această idee trebuie, de fapt, s-o păstrăm. Pentru că fără ea nu pot exista standarde obiective ale cercetării, nu se poate exercita critica coniecturilor noastre, nu se poate tatonă prin necunoscut, nu poate fi vorba de a căuta noi cunoștințe.

TEORIA CUNOAȘTERII ȘI POLITICA *

J. W. N. WATKINS

Traducere de Mircea Flonta

Semnificația logică a analizelor filozofice pentru problemele politice este contestată de mulți, chiar dacă nu de toți filozofii de orientare analitică în viață. Anthony Quinton afirma că principiile filozofice și politice ar fi „cu totul eterogene“. „Cred — și exprim prin aceasta părerea multor filozofi contemporani — că nu există o legătură logică între teorii filozofice și situații morale.“¹ Quinton admite totuși că opiniile filozofice pot să aibă o anumită afinitate psihologică cu situații politice, deși această concesie este anulată în cea mai mare parte prin argumentul său fundamental în favoarea autinomieii politicii. Acest argument este că gânditorii care sînt în mare măsură de acord în vederile lor filozofice se deosebesc considerabil în opiniile lor politice și viceversa. Consider acest argument drept foarte slab, căci teze logice nu pot fi probate prin considerații istorice sumare. Divergențele dintre opiniile politice ale acestor gânditori pot fi explicate prin mici deosebiri în premisele lor filozofice, prin deosebiri mai mari în premisele lor nefilozofice sau, pur și simplu, printr-o incapacitate de a identi-

J. W. N. Watkins, „Theory of Knowledge and Politics“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Londra, 1958.

¹ A. Quinton, „Philosophy and Belief“, în *The Twentieth Century*, iunie 1955, p. 500.

fica unele din implicațiile premiselor lor. Dar contribuția lui Quinton cuprinde în afară de aceasta presupunerea mult mai interesantă că ideea irelevanței filozofiei pentru politică ar fi cuprinsă în însuși conceptul filozofiei analitice. Dacă enunțurile unui filozof analist se referă doar la chestiuni lingvistice sau sînt analitice, dacă el, ca filozof, nu poate formula afirmații cu conținut factual, atunci enunțurile sale de al doilea nivel vor fi la fel de indiferente față de exprimările corect construite de la primul nivel, fie că ele au caracter politic, fie că nu. Marele interes al tezei lui Quinton decurge, după părerea mea, nu numai din iscusința cu care a apărut-o, ci și din faptul că el nu a prezentat prin aceasta o teză excentrică de croială proprie, ci a explicat ceea ce era cuprins implicit într-o influentă mișcare filozofică.

Voi încerca să combat această idee a **independenței** reprezentărilor filozofice și politice, o idee care poate fi urmărită cel puțin pînă la Hume¹, printr-o analiză a implicațiilor politice problematice pe care le conține descrierea empiristă dată de Hume genezei cunoașterii noastre despre fapte. Într-o prelegere publicată în 1947, cu titlul *Filozofie și politică*, Bertrand Russell afirma că o concepție empiristă asupra cunoașterii cuprinde implicațiile politice. Cu aceasta sînt de acord. Dar în timp ce el susținea că empirismul este „singura filozofie care oferă o legitimare teoretică a democrației, în spiritul ei“, voi susține punctul de vedere că empirismul formulat de Hume implică în orice caz o condamnare teoretică a acelui fel de democrație pe care îl preferăm noi în Occident.

Un excurs despre metafizică și morală

Înainte de a trece la tema mea propriu-zisă, aș dori să combat în mod sumar un alt argument popular în favoarea independenței reciproce a filozofiei și politicii. Acest argument, care, în opoziție cu cel despre neutralitatea și analiticitatea enunțurilor filozofice, recunoaște

¹ Vezi D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1987, pp. 209—210. (N.t.).

că filozofia poate să formuleze enunțuri cu conținut, fap-
tice sau sintetice, ce aparțin unei alte categorii decât
enunțurile empirice ale științei, ale istoriei și ale gîndi-
rii comune, contestă că ar putea fi derivate recomandări
politice din enunțuri filozofice fără a se comite eroarea
naturalistă. Pentru a da greutate recomandărilor lor, fi-
lozofii clasici ai politicii utilizau în mod obișnuit atât ve-
deri ontologice și metafizice despre lumea în care trăim,
cît și vederi epistemologice despre puterea și întinderea
cunoașterii omenești. Se va răspunde însă că orice încer-
care de acest fel ar reprezenta o încălcare a graniței ce
desparte „ceea ce este“ de „ceea ce trebuie să fie“.

Deși admit că anumite concluzii politice prescriptive
nu pot fi deduse din premise metafizice cu caracter des-
criptiv, totuși, după părerea mea, o teorie politică poate
să fie într-o relație de dependență față de o teorie me-
tafizică, în așa fel încît putem spune că ultima o „spri-
jină“ sau o „sanționează“ pe prima. Voi încerca să arăt
acest lucru cu ajutorul unui exemplu imaginar care este,
poate, oarecum simplu și artificial, dar, sper, nu prea de-
parte de experiența zilnică.

Smith și Jones au păreri diferite cu privire la trata-
rea adecvată a criminalilor. Pentru Smith, care se află
sub influența lui Samuel Butler, o faptă criminală este
simptomul unei boli mintale. Țelul așa-numitei „pedep-
siri“ ar trebui să fie o terapie psihologică. Jones crede,
dimpotrivă, că un asemenea tratament, care la o privire
superficială ar putea fi considerat drept binevoitor, în-
răiește mai mult straturile mai adînci ale criminalilor
decît o pedeapsă directă. Prin corecția corporală a ade-
văraților criminali realizată cu asprimea corespunzătoare,
fără vreun hocus pocus terapeutic, vor fi, în afară de
aceasta, probabil descurajați criminalii potențiali. O ase-
menea pedepsire poate să pară urită și dură dar deținu-
tul știe că el este tras la răspundere pentru delictele sale
ca un adult, și nu ca un copil dezechilibrat.¹

¹ J. D. Malbot apără într-o luare de poziție spirituală un
punct de vedere asemănător. Vezi articolul său „Freewill and
Punishment“, H. Lewis (ed). *Contemporary British Philosophy*,
1955, ed. a 2-a, Londra, New York, 1961.

Smith critică teoria intimidării prin pedeapsă a lui Jones cu argumentul că statul nu ar fi obligat să facă ceea ce nu poate să facă de fapt și afirmă că bolnavul mintal nu poate fi reținut vreodată de la vreo faptă criminală plănuită printr-o amenințare cu pedeapsa, oricare ar fi aceasta și oricât ar fi de aspră. Jones răspunde că pentru orice faptă plănuită poate fi găsită o pedeapsă oarecare posibilă, a cărei amenințare ar fi destul de înspăimântătoare pentru a-l reține de la înfăptuirea ei pe un criminal potențial. Jones recunoaște desigur că statul nu este obligat să facă ce nu poate să facă, dar atacă înțelegerea terapeutică a pedepsei cu argumentul că există oameni periculoși și bolnavi mintali care (deși sînt receptivi la amenințări) nu pot fi niciodată vindecați. Împotriva acestui argument, Smith observă că pentru orice boală mintală există o metodă oarecare de tratament corespunzătoare, chiar dacă nu a fost aplicată sau nu este nici măcar cunoscută.

În acest exemplu imaginar, atît Smith cît și Jones aplică enunțuri existențiale pure („Există făptași care nu pot intimidați“. „Există boli mintale ce nu pot fi vindecate“), precum și așa-numite enunțuri „toți și unii“ ca, de exemplu, „Pentru orice înclinație psihologică există un mijloc de reținere“, „Pentru orice boală mintală există un remediu“. Într-un alt text¹, am explicat că atît enunțurile existențiale pure, cît și enunțurile „toți și unii“ sînt metafizice în sensul că cele mai frecvente exprimări ale credinței și cele mai multe teorii metafizice clasice au fost formulate cu ajutorul lor și în sensul că ele, spre deosebire de enunțurile existențiale și de ipotezele științifice universale, nu pot fi în nici un fel testate experimental. Ori cu cîte cazuri psihopatologice, aparent lipsite de speranță, va fi confruntat Smith, el va putea afirma întotdeauna că numai ignoranța noastră le face astăzi să apară ca lipsite de speranță și că remediile vor fi găsite probabil în viitor. Și cu oricîte crime ar fi confruntat Jones, el va afirma întotdeauna că aceste crime nu ar fi fost săvîrșite dacă criminalilor le-ar fi fost cunoscute pedepse mai aspre care le pot fi aplicate.

¹ În *Philosophy*, aprilie 1957.

Din acestea rezultă situația următoare. Există două recomandări politice rivale, *A* și *B*, care se opun una alteia. Și există două teorii metafizice *a* și *b*. Potrivit lui *a* ceea ce se recomandă în *B* nu va putea fi niciodată realizat. Potrivit lui *b* ceea ce se recomandă în *A* nu va putea fi realizat niciodată. Dacă se aplică clauza „a trebui implică a putea“, atunci *a* invalidează pe *B* și lasă loc pentru *A*, iar *b* anulează pe *A* și lasă loc pentru *B*. Teoriile politice *A* și *B* stau așadar într-o relație de dependență caracteristică față de teoriile metafizice *a* și *b*, deși primele nu pot fi în nici un caz derivate din ultimele. Pentru a trece de la controversa mea imaginară la exemple reale, relația dintre teoria lui Platon asupra statului de drept și teoria sa a ideilor, ca și cea dintre programul revoluționar al lui Marx și concepția lui asupra istoriei au acest caracter.

După ce am arătat că teoriile ontologice sprijină o teorie politică privilegiată, mă voi întoarce acum la tema mea propriu-zisă, și anume că și teoriile epistemologice cuprind implicații politice, în particular, că o teorie humană a cunoașterii are implicații antidemocratice.

Democrație și deosebiri de opinii

Aprecierea deosebirilor de opinii cu care se confruntă orice om care acționează într-un cadru politic democratic, și cu aceasta și aprecierea greșelii implicate în existența deosebirilor de opinii, este în vădită contradicție cu aprecierea greșelilor și a deosebirilor de opinii generate de acestea de către un empirist de tip human.

În acest paragraf tratez relația dintre instituții democratice și deosebirea de opinii, iar în cel următor cea dintre empirismul clasic și eroare.

Se acceptă în general că o democrație parlamentară nu poate supraviețui fără un înalt grad de consens între membrii ei. În cuvintele lordului Balfour „Este evident că întregul nostru mecanism politic implică o colectivitate care este atât de unită încât își poate permite să poarte controverse“.¹ După părerea mea, o democrație nu

¹ Introducere la *Constituația engleză* de Walter Bagehot, Oxford University Press, p. XXIV.

poate să supraviețuiască fără un nivel înalt al deosebirilor de opinii. Admit că teoria mea nu este tocmai contrariul celei a lordului Balfour, căci după părerea mea un consens exagerat nu este compatibil într-un mod cvasilogic cu democrația, în timp ce el crede că o deosebire de opinii exagerată este din punct de vedere cauzal incompatibilă cu democrația. Această perspectivă cauzală presupune un proces prin care conflictul moral și intelectual este transpus și extins într-un conflict politic și constituțional. Procesul se produce cu cea mai mare probabilitate acolo unde deosebirea de opinii conduce la *suspiciune*. De exemplu, este greu, dacă nu imposibil, să continui un joc dacă fiecare parte o bănuiește pe cealaltă de înșelătorie. Dacă într-o democrație parlamentară partidele politice încep în mod serios să pună la îndoială lealitatea față de constituție a celorlalte, atunci suprimarea ordinii democratice este iminentă, chiar dacă năzuința ambelor partide ar fi îndreptată spre menținerea ei. Căci fiecare partid este pus în fața alternativei, fie de a permite adversarilor săi subminarea și nimicirea ordinii democratice, fie de a preveni această evoluție prin utilizarea unor metode nedemocratice. Fiecărui partid trebuie să-i fie clar că alegerea oricăreia dintre aceste căi atrage după sine vătămarea celor mai înalte valori.

Trebuie însă oare ca o deosebire serioasă de opinii să atragă după sine o suspiciune reciprocă? Nu cred aceasta, dar recunosc că există temeuri convingătoare pentru o asemenea presupunere. Dacă opiniile noastre asupra unei probleme morale însemnate se deosebesc considerabil, nu ne vom atribui oare reciproc, în mod tacit, unul altuia o poziție imorală? Și vom avea oare încredere în cineva dacă vom considera poziția sa drept imorală? După aprecierea mea, greutatea de a avea încredere în cel care are păreri radical diferite de ale mele este o consecință, chiar dacă o consecință indirectă, a teoriei empiriste a cunoașterii a lui Hume. Dacă analiza mea este corectă, rezultă că empirismul lui Hume justifică acea corelație stabilită de lordul Balfour între diferențele accentuate de opinii și prăbușirea instituțiilor democratice prin aceea că intercalează un al treilea factor, anume suspiciunea, care funcționează ca un misit între celelalte două.

Oamenii între care există puternice deosebiri de păreri pot, după părerea mea, cu toate acestea să-și acorde

reciproc încredere și chiar să fie legați prin relații de prietenie, atît timp cît fiecare recunoaște la celălalt disponibilitatea de a admite posibilitatea unei greșeli. Cred că o democrație poate să supraviețuiască unor deosebiri de opinii foarte mari, de exemplu, democrația engleză în timpul crizei Suezului, atîta timp cît partidele nu pun la îndoială lealitatea adversarului față de ordinea constituțională. Concepția empiristă despre geneza cunoașterii, o concepție care a fost susținută de Bacon, Locke, Hume, Condorcet și Mill, mi se pare neplauzibilă. Dar înainte de a examina mai îndeaproape aceste lucruri voi încerca să-mi întemeiez afirmația că deosebirile de opinii sînt pentru o democrație nu numai sănătoase, ci și necesare.

Nimeni nu va tăgădui că instituțiile noastre parlamentare, ca și tribunalele de care sînt ele inspirate, reprezintă scena unor controverse aproape continui, care sînt adesea monotone, uneori prietenești, uneori aspre și rareori concludente. Asemenea deosebiri nu *trebuie* să dureze, și în orice caz este posibil ca ele să dispară într-o bună zi. Sînt însă convins că, o dată cu dispariția lor, instituțiile noastre democratice ar pieri de asemenea, tot așa cum ar pieri cricketul dacă dorința de a ataca și de a marca goluri ar dispărea. C.K. Grant a consacrat expresia „implicație pragmatică” pentru a desemna un enunț care, deși nu poate fi indus sau dedus din descrierea unei anumite acțiuni, trebuie să fie totuși adevărat sau cel puțin considerat adevărat de cel care îl utilizează, dacă acțiunea nu va fi lipsită de sens sau absurdă. Această idee însemnată și cu bătaie lungă poate, cred, să fie extinsă asupra instituțiilor sociale. Un joc de cricket fără motivația de a ataca și de a marca goluri ar fi lipsit de sens sau absurd (în afară de cazul în care ar fi un joc trucat, de exemplu pentru o scenă de film). După părerea mea, deosebirile de opinii sînt implicate sau presupuse pragmatic de instituțiile democratice fără unele celelalte ar fi fără sens sau absurde.

Pentru-a susține această afirmație, voi cerceta mai întîi felul în care sînt presupuse deosebirile de opinii într-un tribunal englez ; căci din punctul meu de vedere actual există o analogie puternică și neîndoielnică între practicile noastre judiciare și cele parlamentare.

Cum știe fiecare, procedurile în tribunalele engleze sînt „acuzatoare“, și nu „îchizitoare“. Cît privește problema consensului sau a deosebirilor de opinii, implicațiile pragmatice ale acestor două feluri de procese sînt foarte diferite. O inchiziție nu implică o deosebire de opinii. Dimpotrivă, țelul inchiziției este obținerea adevărului. În acest scop acuzatorul, judecătorul și chiar acuzatul trebuie să coopereze. Ca și o comisie regală cu o compoziție eterogenă, un tribunal inchizițional trebuie să învingă îndoielile la care sînt expuși cu deosebire unii din membrii săi pentru a ajunge la o sentință unanimă.

Este un fapt logic că nici o descriere a unui domeniu spațial și temporal nu poate fi vreodată completă. Procedura unei inchiziții, care nu are un alt țel mai precis decît de „a afla ce s-a întîmplat“, nu va putea să aibă o încheiere naturală. Seria descoperirilor mereu noi nu va găsi vreodată un sfîrșit. La fel ca și un tratament psihanalitic, ea poate doar să fie „întreruptă“. Se întîmpla adesea ca o inchiziție, care pare să evite această primejdie prin limitarea la un anumit țel, anume de a afla dacă un anumit fapt, ca, de exemplu, trădarea, s-a produs într-o anumită situație, să se vadă amenințată într-un alt fel de primejdia unei cercetări fără de sfîrșit. Mă gîndesc îndeosebi la acele cazuri tipice în care inchiziția nu încearcă să dovedească fapte evidente, ci cîntea sau necîntea persoanei al cărei trecut este cercetat. Primejdia ascunsă ia naștere aici prin faptul că relațiile dintre materialul documentar și cînte, respectiv material documentar și necînte, sînt foarte diferite. De pildă, din faptul că materialul care indică existența unor contradicții evidente dintre afirmațiile și acțiunile unui om poate să arate destul de concludent necîntea sa, se poate trage ușor concluzia că materialul documentar poate să probeze și cîntea unui om. De fapt, o mulțime cît de mare de material documentar nu poate garanta cîntea. Dacă în mintea unei femei s-a înrădăcinat o dată bănuiala că soțul ei nu o mai iubește cu adevărat, aceasta nu mai poate fi înlăturată nici de cele mai sincere gesturi de dragoste. Faptul că raportul asupra unui suspect cuprinde numai activități anticomuniste este fără însemnătate pentru Comitetul pentru activități antiamericane, căci pentru oricine este clar că agenții comuniști pot acționa ca anticomuniști. Nu se poate decide prin nici

o metodă empirică dacă o comportare este firească și sinceră sau este o imitare abilă a unei comportări firești și sincere. Nici un manager de bancă nu va acorda vreodată un împrumut dacă singurul temei al faptului că clientul său pare solid din punct de vedere financiar ar fi faptul negativ că el nu s-a dovedit a fi lipsit de soliditate din punct de vedere financiar. Acest fel de siguranță negativă este însă cea mai înaltă treaptă pe care o putem atinge când facem ceva de felul a ceea ce trebuie să facem în viața de fiecare zi, adică să avem încredere în cinstea altor oameni.

O inchiziție privitoare la lealitatea religioasă sau fidelitatea politică a unui om bănuț de erezie poate să fie confruntată de aceea cu o căutare neîncetată, cu o masă în continuă creștere de material documentar inerent neconcludent, în timp ce adevărata pradă se sustrage continuu. Dacă facem abstracție de presupuneri plauzibile, există doar o persoană care posedă o cunoaștere precisă a ceea ce dorește să cerceteze inchiziția, și anume acuzatul însuși.

Indiciile se corelează într-o presiune aproape irezistibilă într-o anumită direcție. O inchiziție este o strădanie cooperativă pentru a atinge în consens adevărul. Dar ea va tatona fără sfârșit în întuneric pînă cînd acuzatul va aduce procesul la o încheiere oarecum naturală prin mărturisirea adevărului. (Totuși, o mărturisire nu duce chestiunea în mod necesar la o încheiere naturală, căci credibilitatea ei poate fi pusă în discuție din nou ș.a.m.d.)

Consensul este de aceea un țel al inchiziției judiciare care este adesea atins. Într-un proces „acuzator“, consensul nu numai că nu este țelul, dar existența lui ar face ca dezbaterile să fie fără sens sau absurdă. Un asemenea țel și o asemenea conducere a dezbaterilor s-ar „înzecice reciproc“, pentru a utiliza o altă formulare a lui Grant. Într-un proces acuzator nu este de datoria judecătorului să afle ce s-a întîmplat. Datoria lui este mai degrabă să asculte acuzarea și apărarea și apoi să decidă sau să explice juraților pe ce bază trebuie să fie luată decizia și dacă acuzarea și-a înfățișat și întemeiat cauza în mod convingător. El poate să decidă împotriva acuzării, deoarece aceasta nu și-a întemeiat cauza în mod satisfăcător, chiar dacă personal este convins că învinuirile acuzării sînt pe deplin adevărate. Este esențial pentru un proces

acuzator ca să aibă loc două argumentări opuse una alteia. Într-o procedură juridică serioasă acuzatului nu i se va cere niciodată să-și recunoască vina. Un asemenea consens ar însemna o frustrare. El nu se obține nici la încheierea dezbaterilor¹. Acuzatul își va susține pînă la sfîrșit nevinovăția. Spre deosebire de procesele inchiuzitoriale, care amenință adesea să devieze fără nici o îngrădire, între două puncte de vedere opuse se poate decide într-un interval de timp relativ scurt. Nu există necesitatea unei mărturisiri pentru a duce cauza pînă la capăt.

Parlamentul are, ca și un tribunal acuzator, două părți între care stă un demnitar nepărtinitor. Parlamentul este un loc în care se argumentează aproape continuu pentru și împotriva cauzei guvernului. În afară de aceasta, există și ceva de felul juriului în forma electoratului. Chiar dacă ia naștere, un timp, o unitate, așa cum este cazul în vreme de război, dispoziția parlamentului de a pune guvernul pe banca acuzării și de a-l sili să-și apere politica se va impune din nou. Putem auzi uneori plîngerea că singura deosebire perceptibilă dintre marile partide politice în anumite democrații ar sta în aceea că unul este înăuntru (*in*), iar celălalt în afară (*out*). Tot așa de bine s-ar putea spune că singura deosebire perceptibilă între doi avocați prieteni, care susțin concepții asemănătoare, stă în aceea că unul îl reprezintă pe reclamant, iar celălalt pe învinuit, ca și cum aceasta ar fi o deosebire lipsită de însemnătate. Presupunînd că ambii avocați ar considera drept datoria lor să nu epuizeze toate posibilitățile de a pleda cauza clienților lor, ci să argumenteze fără prejudecăți în favoarea adevărului pe care îl recunosc, și presupunînd că vederile lor asupra acestui caz ar fi convergente, nimeni nu i-ar putea supune unui interogatoriu luat în contradictoriu. Ei ar realiza un fel de dominație inertă în sala tribunalului, în fața căreia clienții lor ar fi lipsiți de apărare.

Lipsa deosebirilor de opinii dintre partide ar rămîne fără însemnătate atît timp cît cei „din afară“ ar socoti că sarcina lor este să controleze și să provoace politica celor

¹ În mod firesc juriul trebuie să realizeze consensul, dar aceasta trebuie să garanteze că acuzatul va fi declarat nevinovat dacă pledoaria acuzării, cît ar părea ea de adevărată, nu a convins pe deplin pe fiecare jurat.

„dinăuntru“ Dacă partidele s-ar decide însă să renunțe la această unică deosebire, dacă s-ar contopi într-un singur partid caracterizat printr-un consens deplin, atunci democrația parlamentară și-ar da sufletul. Democrația parlamentară implică dezacord, argumente ce se contrazic și puncte de vedere opuse. Idealul unanimității trebuie să-i apară unui adevărat democrat ca ceva fatal.

Am susținut concepția că democrația presupune deosebirea de opinii fără suspiciune. Prin aceasta teza mea nu se deosebește de cea susținută de Mill în scrierea sa *Libertatea*. Dar Mill își întemeiază pledoaria sa pentru dezacord și deosebiri de opinii pe o etică utilitaristă, în spatele căreia se ascunde o teorie empiristă a cunoașterii. Voi încerca acum să arăt că o asemenea concepție empiristă asupra dezvoltării convingerilor duce la concluzia că nu pot să existe deosebiri serioase de vederi fără suspiciune.

Empirism și eroare

Ideea că teoria empiristă clasică a cunoașterii cuprinde doctrina potrivit căreia a comite erori este condamnată de o datorie prelegerilor lui Karl Popper despre Bacon și Descartes.¹ Popper susține punctul de vedere că pentru inductivismul baconian, cât și pentru deductivismul cartezian, este necesar ca adevărul să fie considerat „manifest“. Descartes afirmă acest lucru în mod explicit. Adevărul ideilor clare și distincte este garantat de veracitatea lui Dumnezeu. Popper arată că o reprezentare analogă poate fi găsită implicit și la Bacon, și anume ideea veracității și a caracterului neamăgitor al naturii. Fără această idee nu ar exista vreo garanție că observațiile empirice sînt veridice și că generalizările derivate din ele sînt aplicabile în alte locuri și sînt valabile în viitor. Dacă însă natura nu înșală și dacă oamenii au fost înzestrați de ea cu un aparat senzorial și de calcul care îi face capabili să înțeleagă prin cercetare metodică acțiunea ei, atunci greșelile trebuie să fie contrare naturii, o pedeapsă

¹ Publicate acum ca articol introductiv al cărții sale *Conjectures and Refutations*, sub titlul *Despre sursele cunoașterii și ale ignoranței*.

pentru „anticiparea“ pripită a ceea ce va spune ea, în locul unei aşteptări răbdătoare a răspunsurilor pe care ea le va da după o tortură îndelungată şi grea. (Aceasta este metoda inchiizitorială pe care lordul cancelar a introdus-o în filozofia naturii. Încrederea lui în veracitatea naturii poate fi caracterizată drept convingerea că mărturiile naturii sînt întotdeauna sincere.)

Într-o lucrare nepublicată, care a fost inspirată de ideile metodologice ale lui Popper, Joseph Agassi a descris urmările istorice nefericite ale convingerii baconiene. Acel deplorabil membru al *Societăţii Regale* care ar fi avut îndrăzneala să publice o teorie impunătoare în acord cu toate faptele cunoscute, dar care ar propune un nou experiment din care ar rezulta mai tîrziu falsitatea teoriei, ar trebui să se aştepte la reacţii deosebit de critice ale colegilor săi situaţi pe poziţii inductiviste. S-ar fi spus că el a sărit de la un material factual insuficient la o concluzie falsă. În opoziţie cu aceasta, metoda baconiană urmăreşte să prevină tocmai orice asemenea salturi intelectuale şi să asigure că vor fi făcuţi doar paşi scurţi şi siguri de la materialul factual la generalizări adevărate de un nivel mai scăzut şi de la acestea la generalizări adevărate de un nivel ceva mai înalt. La eroare l-a condus aşadar graba lui vinovată, provocată fără îndoială de ambiţie personală.

Dacă nu aş fi fost pregătit de aceste idei, nu aş fi cunoscut probabil în filozofia „sceptică“ a lui David Hume o încredere cu totul nesceptică în capacitatea animalelor şi oamenilor de a cunoaşte adevărul cu privire la fapte şi existenţă, cu condiţia ca ei să o dorească. Această încredere este rezultatul firesc al teoriei humeene a cunoaşterii, după care imaginaţia nu poate să născocască vreodată o idee cu adevărat nouă, ci doar să combine într-un mod nou idei existente, suscitade de simţuri. (Originile acestei reprezentări venerabile pot fi urmărite pînă la Epicur.) Spiritul nu are decît capacitatea „de a compune, de a transpune, de a spori sau micşora materia pe care ne-o oferă simţurile şi experienţa“. Imaginaţia nu poate adăuga nimic materialului brut furnizat de simţuri; ea poate doar să-l organizeze. „Doar amestecul şi compunerea elementelor acestei materii sînt în puterea spiritului şi voinţei.“ Este de subliniat că Hume introduce aici conceptul compunerii conştiente a ideilor. Ideile se pot com-

pune fie în mod natural, ca rezultat al experienței, fie în mod arbitrar, ca rezultat al unei intervenții conștiente. Antiteza dintre compunerea naturală și arbitrară a ideilor, dintre „credință” și „ficțiune”, este sursa concepției funeste că originea erorii ar sta în îndărătnicia ome-nească. Dar nu voi urmări mai întâi, în continuare, punctul de vedere al lui Hume asupra compunerii conștiente a ideilor, ci mă voi apleca asupra concepției sale despre relația lor naturală.

Această concepție este general cunoscută și poate fi, de aceea, descrisă pe scurt. Ca rezultat al constatării repetate că, de exemplu, pîinea ne hrănește, ideile *pîine* și *hrănire* se leagă strîns în spiritul nostru și are loc o trecere demnă de atenție de la enunțul „Am găsit că un asemenea obiect a fost întotdeauna însoțit de un anumit efect” la enunțul foarte diferit „Prevăd că alte obiecte, care sînt în aparență asemănătoare, vor fi însoțite de efecte asemănătoare”. Cum se știe, Hume afirmă că ceea ce ne determină să deducem din experiența unui număr finit de corelații din trecut păstrarea neschimbată a unor asemenea corelații în viitor este pur și simplu *deprinderea* sau *obișnuința*, căci o asemenea generalizare inductivă nu poate fi justificată, nici *a priori*, nici *a posteriori*.¹ Mulți comentatori au observat între timp că simpla deprindere este un fundament destul de nesigur pentru a înălța pe el edificiul științei. Nu aceasta a fost însă părerea lui Hume. Să presupunem, *per impossibile*, că ar fi posibil, și, în fapt, demersul natural, să deducem logic din experiența trecutului predicții asupra viitorului și că acest demers nu ar fi cîtuși de puțin instinctiv, ci s-ar realiza întotdeauna în mod conștient și bine chibzuit. Atunci, spune Hume, aprecierea noastră asupra viitorului ar fi „încredințată deducțiilor înșelătoare ale rațiunii noastre. Aceasta este înceată în operațiile ei, nu apare deloc în timpul primilor ani ai copilăriei și este, în cel mai bun caz, foarte expusă erorii și greșelii în orice pe-

¹ Vezi K. R. Popper, *Science : Conjectures and Refutations*, pentru o demonstrație că „teoria psihologică a inducției a lui Hume conduce la un regres infinit, strict analog oricărui regres la infinit, un regres care a fost descoperit de Hume și folosit de el pentru a conduce teoria logică a inducției *ad absurdum*.”

rioadă a vieții¹ În opoziție cu aceasta, deprinderea înăuc-tivă cu care am fost înzestrați, din fericire, de natură are-siguranța „unui instinct sau a unei tendințe mecanice care poate fi înfailibilă în funcțiile ei...”. Deoarece viața ar fi imposibilă fără el, acest instinct este înrădăcinat într-o necesitate biologică. El face cu puțință ca animalele să cîștige cu vîrsta „șiretenie și inteligență” și, într-adevăr, după părerea lui Hume, este neobișnuit ca un animal cu experiență să săvîrșească vreodată o greșală. Există obiecte ale căror efecte nu le cunoaște pentru că nu are experiență sau are una nîndestulătoare pentru a-și putea forma așteptări inductive despre acestea. Dar deoarece simțurile sale nu-l înșeală de obicei și deoarece instinctul inductiv este mai sigur și mai puțin failibil decît raționa-mentele omenești, este probabil că un animal nu va apre-cia fals obiecte despre care posedă o experiență bogată deși ar putea fi înșelat printr-o păcăleală oarecare născocită de oameni.

S-ar putea presupune că oamenii care cercetează na-tura ar putea să fie într-o stare și mai fericită, deoarece ei nu ar putea fi, probabil, înșelați printr-o păcăleală născocită de Dumnezeu. (Natura nu se înșeală.) Pentru Hume există „un fel de armonie prestabilită” între cursul re-gulat al evenimentelor din natură și succesiunea regulată a reprezentărilor despre aceste evenimente în spirit. Na-tura „a sădit în noi un instinct care conduce gîndirea într-o direcție ce se află în acord cu cea pe care a stabi-lit-o pentru obiectele exterioare...” De ce fac atunci oamenii, care sînt înzestrați cu acest instinct și cu un aparat senzorial normal, atît de des greșeli atît de groso-lane ?

Această întrebare ne aduce înapoi la concepția lui Hume despre compunerea conștientă a ideilor. În nume-roasele pasaje în care nu discută greșelile și divergențele dintre oameni în relație cu tulburi interogații matematice, filozofice, metafizice sau teologice, ci în relație cu fapte „simple”, el vorbește aproape întotdeauna dintr-o răsuf-lare de înșelătorie, șarlatanie, hoție, escrocherie, min-

¹ În alt loc, el spune că „o operație de o însemnătate atît de mare pentru viață ca aceea a derivării efectelor din cauze nu poate fi încredințată procesului nesigur al raționării și argumen-tării”

ciuni, „de dogme născocite cu scopul înfrînării rațiunii rebele a omenirii“ și așa mai departe. Hume afirmă aproape fără rezerve că erori efective se produc în primul rînd deoarece reprezentările au fost legate unele de altele în mod intenționat și nepermis în loc de a fi legate prin experiență, în mod natural și potrivit.

Într-un alt pasaj, Hume scrie totuși în mod excepțional „Deși experiența este singura noastră călăuză în raționamente privitoare la fapte, trebuie să recunoaștem că această călăuză nu este pe deplin infailibilă, că ne poate duce în unele cazuri la greșeli.“ Dar acest pasaj evidențiază cel puțin că experiența se dovedește *de obicei* o călăuză infailibilă în ceea ce privește faptele. În afară de aceasta, observațiile ce urmează după acest pasaj arată că rătăcirile evidente cărora le este supusă această călăuză nu sînt în esență adevărate rătăciri. Hume consideră aici regularități statistice, a căror examinare arată că un eveniment B însoțește adesea, dar nu întotdeauna, un eveniment A. El arată că așteptarea lipsită de echivoc că evenimentul B se va produce, deoarece evenimentul A s-a produs deja, poate să nu se împlinească. Dar cînd ea nu se împlinește, aceasta se întîmplă tocmai fiindcă viitorul este cu adevărat asemănător trecutului, căci cele două evenimente, care nu au fost legate întotdeauna în trecut, nu vor fi legate întotdeauna nici în viitor. În această situație, spune Hume, „nu am avea nici un motiv să ne plîngem de experiență, pentru că aceasta ne previne, îndeobște, cu privire la nesiguranța tuturor concluziilor ce pot fi trase din ea, prin acele evenimente contrare de care putem afla printr-o observație singurincioasă“ Este, desigur, un fapt că în asemenea situații statistice sîntem îndreptățiți, în cazul cel mai bun, să derivăm un denunț probabilistic nefalsificabil asupra unui eveniment viitor singular sau o predicție probabilistă despre o desfășurare pe termen lung a evenimentelor. Și potrivit principiilor lui Hume o asemenea predicție nu va putea să nu se împlinească.

Vedem astfel că o excepție *prima facie* față de ideea că experiența senzorială în colaborare cu instinctul induc-tiv este o călăuză sigură în ceea ce privește faptele nu este pentru el, pînă la urmă, o excepție.

O altă dovadă în sprijinul afirmației mele că Hume nu a fost cituși de puțin sceptic față de capacitatea noastră

de a cunoaște legile naturii, poate fi adăugată considerînd atacul său împotriva miracolelor. El definește miracolul drept „o încălcare a unei legi a naturii printr-un act determinat al voinței Divinității sau prin intervenția vreunui agent nevăzut“ (Sublinierea în original). Iar rețeta sa pentru a trata povestiri despre miracole constă în aceea că „nici o mărturie nu ajunge pentru a stabili producerea unei minuni, decît dacă mărturia este cumva de așa natură încît falsitatea ei să fie mai miraculoasă decît faptul pe care năzuiește să-l stabilească“ Această condiție este probabil destul de tare pentru a înlătura aproape toate afirmațiile istorice despre miracole, dar în mod evident nu pentru a decide asupra *posibilității* miracolelor. Într-adevăr, Hume însuși construiește un exemplu imaginar — și anume o relatare unanimă despre o eclipsă totală pe întregul pămînt cu durată de opt zile — în cazul căreia falsitatea mărturiilor ar fi mai miraculoasă decît evenimentul descris. De ce stăruie el însă asupra acestui punct în loc de a face pasul următor, care sare imediat în ochi și este convingător, anume de a spune că un asemenea eveniment nu ar încălca o lege a naturii, ci doar ipotezele noastre susceptibile de revizuire cu privire la legile naturii ?

Hume trăia într-o epocă postnewtoniană în care oamenii erau convinși că cele mai importante legi fizice au fost stabilite o dată pentru totdeauna ; propria sa teorie a cunoașterii l-a condus la aceleași concluzii. Experiența, spune Hume, „ne asigură cu privire la legile naturii“. Dacă *cunoaștem* însă legile naturii, atunci un eveniment ce este în contradicție cu știința noastră va fi o încălcare a acestor legi și nu o falsificare a ipotezei în cauză. Departe de a elimina miracolele, încrederea lui Hume în capacitatea noastră științifică amenință să transforme într-un miracol acea infirmare experimentală. Presupun așadar că el a fost împiedicat să înlătore posibilitatea logică a miracolelor de marea sa încredere în capacitatea noastră de a cunoaște adevărul despre natură, o încredere generală de teoria lui empiristă asupra cunoașterii.

Hume avea aceeași încredere în capacitatea noastră de a clarifica așa-numite probleme morale. Căci acestea erau pentru el, în esență, probleme practice. „Ipoteza noastră este simplă. Ea afirmă că moralitatea este determinată de sentiment. Prin virtute înțelegem orice activi-

tate sau însușire a sufletului care provoacă în cel care este de față sentimentul plăcut al aprobării; prin viciu înțelegem tocmai contrariul. Așadar, noi nu întreprindem decât cercetarea unei simple stări de fapt atunci când ne întrebăm ce acțiuni au aceste efecte.”¹ Unui empirist îi este greu să nu fie într-un fel utilitarist. Căci senzațiile plăcute sau neplăcute sînt în mod evident candidați pentru un rol în etică, candidați al căror rol este analog cu rolul pe care îl joacă, după părerea sa, senzațiile vizuale și tactile în știință. Și nu există pentru el vreo posibilitate de a comite eroarea naturalistă. (Ar fi fost ciudat dacă Hume ar fi descoperit această eroare numai ca să o poată comite.) Utilitaristului, ca și lui Hume, îi place să afirme „că toate îndatoririle recomandate de ea (de morală) sînt și în adevăratul interes al individului” în așa fel încît problemele morale sînt transformate în probleme de înțelepciune; sau lui îi place să lege fericirea și virtutea cu ajutorul unor afirmații etice factuale.

Este clar că o teorie raționalistă sau aprioristă a cunoașterii, care afirmă că o cunoaștere despre natură sau o cunoaștere de natură etică va fi dobîndită prin considerarea unor axiome evidente și prin deducerea de consecințe din acestea (făcînd abstracție de greșeli ce pot fi făcute pe parcursul unor deducții prelungite) presupune că ceva nu va fi în ordine cu o persoană ce nu cunoaște adevărul. „Toate greșelile noastre — spune René Descartes — depind de voința noastră.”² Se recunoaște în mod unanim că o anumită intoleranță față de erori este conținută de obicei în concepțiile aprioriste asupra cunoașterii. Am încercat să arăt că empirismul, în formularea clasică pe care i-a dat-o Hume, conține o implicație asemănătoare. Această concepție are drept consecință faptul că atunci cînd doi oameni se află într-o contradicție serioasă de natură faptică sau morală, unul din ei trebuie să fie victima directă sau indirectă a unei înșelăciuni intenționate, ori el însuși unul care înșală pe alții. Condorcet credea că drepturile oamenilor pot fi derivate din cunoașterea naturii lor sensibile. În opera lui sînt elaborate și aprobate cu entuziasm implicațiile politice ale

¹ David Hume, *An Inquiry concerning the Principles of Morals*.

² Vezi R. Descartes, *Principia philosophiae*.

empirismului clasic. *Schița* sa¹ începe cu cuvintele „Omul se naște cu capacitatea de a primi impresii senzoriale și de a percepe și distinge impresiile simple din care sînt ele compuse.“ „Și cele mai abstracte dintre ideile noastre — aici el îi imită pe empiriștii englezi — își au sursa în impresiile noastre senzoriale.“ Mai departe: „Bacon dezvăluie adevărata metodă a studiului naturii, utilizarea celor trei instrumente pe care ea ni le-a dat pentru a-i pătrunde secretele: observație, experiment și calcul.“ Dacă la aceasta s-ar reduce totul, atunci nimic nu i-ar putea împiedica pe oameni să adauge neîncetat cunoașterii pe care au dobîndit-o tot mai multe adevăruri și să le aplice în măsură tot mai mare spre folosul lor. Dar, deși „natura nu a pus nici un fel de hotare desavîrșirii capacităților omenești“, este totuși adevărat că „erorile comune pătrund în rîndul popoarelor, se răspîndesc, se mențin și se eternizează“. Cum se poate întîmpla așa ceva? Natura ne-a înzestrat cu un aparat senzorial care ne procură întotdeauna doar adevăruri — fără îndoială numai adevăruri parțiale și fragmentare ce trebuie să fie corelate și generalizate — dar întotdeauna adevăruri, și nu erori. Eroarea trebuie să fie nefirească și arbitrară. Pentru a explica apariția ei trebuie să vedem dacă putem descoperi atît cauzele „credulității primilor din cei înșelați, cît și a îndemînării grosolane a primilor din cei ce înșală“. Natura nu ne poate înșela, dar preoții și regii o fac. Eroarea este un produs al unui „gentlemen's agreement“ cuprinzător. Și deoarece sîntem inerți și supuși obișnuinței, erorile cu care am fost îndoctrinați devin o a doua natură și noi continuăm în mod spontan opera înșelării în măsura în care le transmitem copiilor noștri. Pentru a folosi expresia lui Popper, pentru Condorcet adevărul este manifest; dar el este acoperit cu reprezentări superstițioase, care au fost născocite de oameni cu un interes adînc înrădăcinat pentru eroare. De aceea descoperirea sau mai degrabă redescoperirea adevărului este mai puțin o sarcină creatoare, cît una distructivă. Trebuie să nimicim „edificiul nesigur al prejudecății care îl întuneacă“. Dar această construcție ideologică este legată cu întreaga structură de autoritate politică și socială și

¹ *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1794.

cu interesele înrădăcinate. Ideologia nu poate fi nimicită pînă cînd nu sînt nimiciți stîlpii ce o sprijină și o susțin. Rezultatul final este, pentru Condorcet, că progresul intelectual va fi paralizat atît timp cît forțele care i se opun nu au fost nimicite de o revoluție socială „Fără mari revoluții progresul civilizației va înceta“. Și mai sînt oameni ce susțin că teoria cunoașterii nu ar avea implicații politice? Credința lui Condorcet că progresul cunoașterii și al bunăstării ar fi automat dacă nu ar exista intrigi ale grupurilor privilegiate este prea simplistă pentru a merita o cercetare atentă. Ceea ce merită însă atenție este faptul că și în zilele noastre rămîne vie o dezvoltare naturală a acestei concepții asupra cunoașterii, este adevărat într-o prezentare mai subtilă și mai puțin psihologică. Desigur, pentru a ajunge de la empirismul lui Condorcet la convingerea lui despre necesitatea „unor mari revoluții“ avem nevoie de o suită de premise nefilozofice. Dar dacă această teorie empiristă a cunoașterii este dezvoltată pînă la o teorie a erorii prin conspirație se vor găsi destui candidați pentru rolul de conspiratori, iar restul ni-l putem imagina [...]

Empirismul împotriva democrației

Mai întîi am susținut teza că democrația implică deosebiri de vederi a căror existență presupune că cineva se înșeală și că politicienii cu convingeri democratice, care își reproșează unii altora că greșesc, vor trebui să aibă încredere în onestitatea politică a adversarului. Altfel, ei riscă ca sistemul să fie paralizat de neîncredere și suspiciune. A doua mea teză a fost că o teorie empiristă a cunoașterii, ca aceea a lui Bacon, Hume și Condorcet, implică ideea că eroarea este prin originea ei nefirească și arbitrară. Aceasta înseamnă că dacă apreciez în mod serios părerile altora drept false va trebui să-i socotesc pe cei ce greșesc fie drept victime ale unei înșelătorii, fie drept șarlatani; și este greu să ai încredere într-un om care este fie un șarlatan, fie un mincinos. Această teorie a cunoașterii se apropie foarte mult de afirmația lordului Balfour că sistemul nostru democratic poate să suporte greu divergențe de păreri care sînt mai mult decît o hărțuală prietenească. Dacă am fi fost cu toți empiriști con-

științi în felul lui Hume și am fi rămas atașați implicațiilor empirismului nostru, atunci sistemul nostru democratic ar fi deja paralizat.

Pînă acum pretind doar să fi arătat că empirismul clasic și democrația parlamentară sînt incompatibile pe temeiul implicațiilor și presupuzițiilor lor opuse. Dar care va fi condamnat și de cine? Este o reprezentare străveche că oamenii sînt cu adevărat liberi cînd sînt conduși de o cunoaștere veridică și că ei sînt sclavi dacă se lasă orientați de concepții eronate. Într-o democrație zgomoasă și înclinată spre controversă, cu varietatea ei extravagantă de păreri, șansa unui cetățean de a ajunge sub domnia cunoașterii adevărate pare însă tot așa de mică ca și șansa de a ajunge într-o zi cu furtună sub razele strălucitoare ale soarelui. Rousseau recunoștea că englezii sînt liberi datorită alegerilor. Dar într-o asemenea concepție despre libertate, cum este cea înfățișată mai sus, această concesie pare prea generoasă deoarece populația este foarte divizată tocmai în perioada alegerilor. În Anglia vocea celor ce gîndesc altfel și a opoziției nu este niciodată una liniștită. Unii s-ar putea să aibă dreptate, dar restul trebuie să se înșele. Potrivit acestui punct de vedere, englezii vor fi întotdeauna sclavi.

Să presupunem că visul empiriștilor, după care oamenii fac să înainteze cunoașterea în mod cooperativ și pas cu pas, ar fi adevărat. Mișcată de evenimentele anului 1848 și inspirată de ideea că oamenii cinstiți se adună pretutindeni pentru a lua controlul asupra soartei lor, George Sand declara „Expresia ideală a suveranității tuturor nu este majoritatea, ci unanimitatea. Va veni o zi cînd rațiunea va fi atît de deplin eliberată de ochelarii ei de oal, iar conștiința oamenilor va fi atît de liberă de îndoieli, încît în sfatul omenirii nu va exista nici o voce care să se ridice împotriva adevărului.”¹ Să presupunem că această zi va sosi. Într-o societate a unanimității va fi cu puțință atunci ca fiecare cetățean să trăiască sub un sistem juridic comun, care s-ar potrivi ca o mînușă convingerilor și predispozițiilor sale. Orice fel de restricție exterioară ar fi în acest caz depășită. Ar fi astfel atinsă adevărata libertate.

¹ Citat de André Maurois, *Lélia ou la vie de George Sand*, Hachette, 1955, p. 382.

Fără îndoială că acest lucru este utopic; dar pentru empiristul clasic nu este o utopie *imposibilă*. Pentru el unanimitatea spontană va domina de îndată ce voința de a înșela va fi moartă (de îndată ce va fi sugrumat ultimul rege cu viscerele ultimului preot) și de îndată ce va fi dispărut superstiția răspîndită în trecut de obscuranțiști. Căci toți oamenii, cu puține excepții, sînt înzestrați cu același aparat senzorial, cu același instinct inductiv și cu aceeași aspirație spre bună stare.¹ Empiristul nostru va recunoaște că politica de partid este lucrul cel mai bun pe care îl putem spera atîta timp cît iubirea de adevăr va fi compromisă de iubirea de putere. Dar idealul său rămîne o societate ce realizează unanimitatea, o societate în care oamenii se vor lăsa conduși de cunoașterea ce progresaază continuu.

Pe mine, dimpotrivă, perspectiva unei societăți bazate pe unanimitate mă umple de o anumită neliniște, în parte deoarece primesc un salariu modest pentru o activitate ce constă precumpănitor în argumentare, în parte din motive mai puțin egoiste. Îndrăznesc să afirm că unanimitatea spontană va domni într-o societate în stagnare. Stagnarea este poate produsul unanimității. După Kant, *antagonismul* este cel ce „trezește toate forțele omenești“.) Dar am convingerea că într-o societate cutezătoare din punct de vedere intelectual, ce înlocuiește ideile vechi cu idei noi, nu este posibilă o unanimitate spontană. Dacă această convingere, pe care o voi întemeia în ultimul paragraf, este adevărată, atunci se explică tendința curioasă a acelor filozofi ai politicii care susțin la început cea mai înaltă formă a libertății pentru a ajunge mai târziu la o formă oarecare a totalitarismului. Dacă un filozof al politicii nu se poate declara mulțumit decît cu cea mai bună formă de libertate politică ce poate fi în general concepută, dacă el crede că aceasta implică o societate fără deosebiri de păreri și dacă recunoaște că deosebirile de păreri se afirmă cu îndărătnicie, atunci el se va simți dator să ceară *constituirea* unanimității. „Educația trebuie să transmită tuturor indivizilor ce trăiesc în aceeași societate aceeași știință și

¹ De aceea, Hume vorbește de „simțul intern sau sentimentul care ne-a fost dat în măsură egală nouă oamenilor de către natură“.

aceleași principii, în așa fel încît să formeze, pentru a zice așa, un corp care este înzestrat cu același intelect și lucrează pentru binele comun pe temelia unor concepții și dorințe unitare.“ Acest pasaj ar putea să fie luat dintr-un capitol al unui tratat continental despre adevărata libertate, dintr-un autor care este inspirat de un amestec de platonism și scientism.¹

Însemnătatea erorii și a deosebirii de opinii

Toți vorbesc astăzi de metoda ipotetic-deductivă a științei empirice, dar nu cred că toate implicațiile acelei concepții asupra cunoașterii științifice, pe care a făcut-o cunoscută Popper în 1934, sînt apreciate întotdeauna corect. Din punctul de vedere privilegiat în această lucrare, însemnătatea acestei metode constă în faptul că ea întreprinde o evaluare cu totul nouă a riscului intelectual, a erorii și a deosebirii de opinii.

1. Risc

În primul rînd este nimicită ideea inductivistă a unei derivări scurte și sigure de la materialul faptic la generalizări de nivel scăzut și de aici la generalizări mai cuprinzătoare și mai înalte. Singurul raționament inductiv sigur ar fi cel ce duce la o ipoteză *ad hoc* care dublează pur și simplu materialul faptic pe care ar trebui să-l explice. Metodologia lui Popper nimicește și reprezentarea inductivistă formulată mai nou despre un raționament probabilistic aproximativ sigur de la materialul faptic la ipoteza explicativă. Căci probabilitatea unei ipoteze în raport cu materialul faptic determinat, care este dat, se micșorează cu cît ipoteza depășește sau transcende acest material, cu cît ea face posibile mai multe predicții și enunță mai mult. Singurul raționament valid de la materialul faptic la ipoteză este, după părerea lui Popper, raționamentul strict deductiv de la fapte infirmatoare la falsitatea unui sistem ipotetic.

¹ În realitate el provine din instrucțiunile unui ministru al lui Napoleon. Vezi Pieter Geyl, *Napoleon. For and Against*, London, 1949, p. 140.

Deoarece pot fi născocite ipoteze explicative de nivel mai înalt și deoarece ele nu pot fi derivate printr-un demers logic oarecare din informațiile existente, rezultă că este falsă teoria empiristă clasică asupra imaginației omenești, căreia îi contestă capacitatea de a inventa o idee cu totul nouă. Prăbușirea reprezentării că noutatea intelectuală ar consta doar în reorganizarea ideilor existente, împreună cu reprezentarea că o asemenea reorganizare poate avea loc numai prin experiență, sau prin raționament conștient, duce la prăbușirea reprezentării că eroarea se sprijină pe bunul plac.¹

Inventarea unei ipoteze explicative îndrăznește este, așadar, o întreprindere în mod necesar riscantă. Materialul factual nu recomandă prin sine o ipoteză. Dacă natura ne înșală, aceasta se întâmplă numai fiindcă ea nu este comunicativă.

2. Eroare

Deși se poate spune că știința năzuiește spre explicații adevărate, este necondiționat util că riscul cu care este încărcată o încercare de explicație să se realizeze sub forma unui experiment falsificator. Un asemenea experiment trebuie să fie inspirat fie de însăși teoria falsificată, fie de o teorie rivală. Voi considera aici doar cazul mai puțin mulțumitor în care o ipoteză ce promitea mult trebuie să fie abandonată și locul ei nu este luat de nimic corespunzător. Totuși aceasta înseamnă un progres al cunoașterii științifice. Căci înainte de experiment nu se știa dacă ipoteza este adevărată sau falsă; acum se știe. În al doilea rând; deoarece rezultatul experimental era în contradicție cu ipoteza și nu a fost anticipat pe baza unei ipoteze rivale, el trebuie să fie un rezultat nou, o veritabilă descoperire cu privire la natură. Va trebui să acceptăm pînă la urmă că ceea ce este înfățișat în mod obișnuit în cărți sub titlul de „miracolele științei” sînt, în esență, descoperiri experimentale și nu formule explicative.

¹ Caracteristica unei trepte mai înalte a inteligenței este capacitatea de a comite erori, nu incapacitatea de a face aceeași” (H. H. Price, *Thinking and Experience* London, 1953, p. 87).

3. Deosebiri de opinii

Poate fi formulată obiecția că riscurile cărora le sînt supuse toate ipotezele științifice și infirmările pe care le cunosc multe dintre ele, deși arată că progresul științific nu este uniform, nu implica o lipsă a unanimității în rîndurile oamenilor de știință. Căci chiar dacă deosebiri-le de păreri semnaleză că cineva greșește, descoperirea greșelii nu exclude ca oamenii să aibă, într-un moment determinat, deosebiri de păreri. De îndată ce o ipoteză este falsificată, oamenii de știință pot să-și schimbe ne-întîrziat părerea, fără ca buna lor credință să fie pusă la îndoială.

Dar acela care îl cunoaște pe Pierre Duhem știe că un experiment falsificator poate să arate doar că undeva există ceva fals.¹ Unde anume este localizată eroarea poate să fie obiectul unei controverse îndelungate. Teoria este pusă pe banca acuzării și procesul ei se desfășoară cu înverșunare. Dar sprijinatorii ei încearcă poate să-și dezvinovățească printr-o plîngere împotriva unei teorii alternative. Știința noastră, ca și dreptul și politica noastră, este în mod esențial polemică. Aș dori să închei cu observația că empirismul humean, cu sugestia sa că eroarea este condamnată și că știința progresează uniform și armonios și că și politica ar trebui să progreseze în același fel, este în ambele privințe fals. Idealul unei societăți care progresează și este totodată în mod spontan unanimă este un ideal irealizabil. Deosebirile de opinii sînt o parte a destinului nostru omenesc; și providența care a orînduit în acest fel lucrurile a fost mai înțeleaptă decît empiriștii clasici și filozofii raționaliști.

De obicei este util să punem în evidență motivele care ne conduc. Am încercat să arăt pe scurt cu referire la doctrinele metafizice și pe larg cu referire la teoriile epistemologice că ideile filozofice pot să aibă relevanță logică pentru ideile politice (nu în mod necesar o relevanță psihologică, căci Locke și J. S. Mill au fost buni democrați). Filozofii de orientare analitică, care contestă această teză, susțin de obicei punctul de vedere că dacă vocabularul politic a fost temeinic purificat și dacă fap-

¹ P. Duhem, *La théorie physique ; son objet et sa structure*, în deosebi capitolul VI *Les qualités primaires*.

tele au fost stabilite, totul ar depinde de o decizie morală ultimă, o decizie care ar putea să aibă o anumită importanță, dar care ar fi într-un grad înalt nerațională. Propria mea intenție nu ar fi fost să critic o versiune a empirismului, ci să arăt că politica, cît ar fi de bine stabilite faptele empirice și cît ar fi de purificată limba, se sprijină într-o măsură considerabilă pe gîndirea filozofică.

FILOZOFIA DESCHISĂ *

FERDINAND GONSETH

Traducere de Vasile Tonoiu

I

Există oare ceva nou în situația pe care secolul său o creează filozofului de azi? După părerea mea acest lucru nu poate fi pus la îndoială. Poate fi făcut răspunzător pentru aceasta un factor determinat? Poate că ar trebui să cităm mai mulți. Unul capătă totuși o importanță din ce în ce mai hotărâtoare apariția, în cîmpul cunoașterii, a cercetării sistematice. Faptul nu este recent și aproape că nu există domeniu în care consecințele sale să nu se fi înscris deja. De partea filozofilor însă el dobîndește anevoie adevăratele sale dimensiuni. E drept că, încercînd să și-l integreze, filozofia asistă la punerea într-o lumină nouă a problemei propriiei sale metodologii.

Tot ce va urma răspunde intenției de a pune în evidență condițiile în care se pune problema de a degaja exigențele cărora o eventuală soluție trebuie să le facă față și de a schița foarte sumar o atare soluție.

Dar pe ce cale poate fi atacată chestiunea? Nu vom căuta să oferim o teorie a cunoașterii prealabilă practicii cercetării. Pentru a atinge obiectivul nostru, am spune chiar pentru a începe, trebuie într-un fel să răsturnăm perspectivă: pornind de la practica cercetării, vom desprinde de aici cu titlu de ipoteză anticipatoare o metodologie (metodologia cercetării) care să nu fie imediat dezavuată de practica eficace. După aceea, autenticitatea acestei metodologii se va afirma în măsura în care ido-

* F. Gonseth, „La philosophie ouverte”, *Dialectica*, vol. 23, nr. 3—4/1969.

neitatea ei se va reînnoi, — adică în măsura în care practica și metodologia își vor putea acorda un sprijin mutual. Metodologia astfel constituită nu se va prezenta ca punerea în acțiune a unui anumit ansamblu de principii prime, ci ca punerea în formă metodologică a unei anumite opțiuni fundamentale, opțiunea deschiderii la experiență.

Întrucît această expunere trebuie să se înscrie în cadrul temei „Științele naturii și filozofia“ și dat fiind că metodologia deschisă se prezintă în primul rînd ca o metodologie a cercetării științifice, va trebui inevitabil să punem accentul tocmai pe acest aspect al chestiunii. Dar cercetarea astfel inaugurată nu-și va fi atins prin această țintă. Este cu totul firesc să ne întrebăm dacă, în același spirit și în aceeași perspectivă, n-ar putea fi reluată și continuată într-o intenție mai generală. Această intenție ar putea lua una sau alta din următoarele două orientări

a) a arăta că metodologia deschisă poate fi interpretată nu numai ca o metodologie a cercetării științifice, dar și ca o metodologie a cercetării să nu zicem cea mai generală, să zicem cea mai deschisă ; ar trebui atunci să se explice în ce mod filozofia se poate reclama de la o asemenea metodologie, fără să înceteze a se institui ca disciplină discursivă ;

b) a arăta cum procedura complexă din care s-a născut metodologia deschisă inaugurează o nouă formă de cercetare filozofică. Problema metodei ar fi atunci resesizată ca problemă specific filozofică. Filozofia e cea care ar trebui atunci să se deschidă opțiunii de deschidere la experiență.

Cele două direcții de cercetare mai sus indicate se întîlnesc, de altfel, în ideea unei filozofii deschise. În nici unul din cele două cazuri, garanțiile de justete nu pot fi oferite de un ansamblu de principii prime care le-ar conține. Dimpotrivă, ele sînt de căutat în reînnoirea eficacității opțiunilor fundamentale.

Ar rezulta de aici, așadar, că știința și filozofia n-ar putea fi separabile, întrucît sancțiunea insuccesului și deci și garanțiile eficacității rămîn preponderente tocmai în domeniul în care operează știința. De la bun început, enunțarea unui asemenea proiect ridică o foarte gravă

obiecție. Nu sînt oare incompatibile intenția de a păstra filozofiei statutul său de disciplină discursivă și aceea de a o supune opțiunii deschiderii la experiență? Cum să solidarizăm experiența sa deschisă cu închiderea discursivității? Paradoxul poate fi surmontat? Iată punctul decisiv de care depinde în întregime realizarea proiectului.

Cred a fi înțeles și lămurit cum, adică cu ce preț, poate fi înlăturată dificultatea. Trebuie renunțat mai întîi la idea însăși a unei teorii a subiectului (a unei fenomenologii) inspirate de intenția de a face să apară subiectul în propria lui lumină punînd lumea între paranteze. Trebuie să-i substituim o fenomenologie deschisă, adică o teorie a subiectului punînd în evidență structurile subiectivității grație cărora și în pofida cărora subiectul poate în același timp să se acordeze și să se opună lumii, să i se insereze și să se detașeze de ea. Liniamentele unei asemenea fenomenologii au fost puse deja de mult.

Dar pentru ca discursul să rămînă instrumentul privilegiat al unei cercetări de acest fel, trebuie renunțat și la idealul unui limbaj care operează cu semnificații saturate și *ne varietur* și să facem apel la un sistem discursiv deschis. Din principiu acesta nu poate comporta decît interpretări în stare de incompletitudine, adică susceptibile de a fi completate, rețușate sau chiar revizuite. Vom evoca de altfel îndată precauțiunile care trebuie luate atunci cînd recurgem la ideea de deschidere. Numai un limbaj deschis poate fi capabil să primească și să poarte cu sine o informație pe care experiența o reînnoiește.

În sfîrșit, cum pot fi corelate, în vederea inserției eficiente a subiectului în mediul său, informația nouă pe care o aduce experiența și informația naturală pe care o dețin structurile fenomenologice ale subiectului? După ce instanțele absolute au fost afectate în opțiunea deschiderii, se profilează acum, în spatele tuturor chestiunilor metodologice particulare, dominîndu-le, chestiunea centrală a *instanței legitîme*. De altfel, practica cercetării științifice face loc aceleiași chestiuni opera de știință este din ce în ce mai mult o operă colectivă, judecata savantului individual participă tot mai mult la o judecată emisă de comun acord. Pentru a da socoteală de rolul care revine fiecăruia, de libertățile și responsabilitățile pe care fiecare trebuie să le întrețină și mențină cu toți aceia

de care este legat printr-o muncă comună, trebuie să imaginăm o conștiință de grup ce transcende conștiințele individuale. Statutul acestei conștiințe este cel al dialogului; metoda îi enunță legea, legea care rămîne în stare de incompletitudine. Mai trebuie să adăugăm aici, de la ordinea materială pînă la ordinea morală, tot ce e necesar pentru ca un ansamblu de indivizi separați să devină capabili de intenții, acțiuni și scopuri în comun.

La fel se întîmplă și cu filozofia, cu orice operă de civilizație. Oricît de izolat ar fi, filozoful nu este niciodată singur în fața propriei sale gîndiri și aceasta nu-i aparține niciodată numai lui.

Cele patru puncte care au fost indicate nu sînt decît jaloane. Ele sînt totuși suficiente pentru a face să se înțeleagă cum, din aproape în aproape, materia filozofică poate fi supusă opțiunii de deschidere. Repetăm, în această perspectivă frontiera între științe și filozofie se șterge.

Ne-ar lua prea mult timp să tratăm aici fiecare din aceste patru puncte. Ne vom mulțumi să revenim asupra celui dintîi, iar pentru celelalte ne vom limita la cîteva indicații complementare.

II. Metodologia deschisă

1) Preocuparea dominantă a oricărei metodologii este și trebuie să fie aceea de a schița un cadru teoretic în care să se poate înscrie cercetarea reală, și mai cu seamă cercetarea științifică. Nu este plauzibil ca o atare metodologie să poată fi imaginată și dezvoltată într-un orizont teoretic separat — separat, bineînțeles, de practica cercetării însăși. Trebuie deci să renunțăm la considerarea metodologiei ca o disciplină care ar putea fi înjghebată pentru ea însăși, anterior aplicațiilor ei ulterioare. Așadar se impune să observăm în cercetarea însăși exigențele la care trebuie să răspundă o metodologie a cercetării.

Știi prea bine că acest mod de a prezenta problema edificării unei metodologii suscită un paradox jenant. Iată-l: exigențele, se spune, la care trebuie să răspundă o metodologie valabilă a cercetării trebuie să fie căutate și observate în practica cercetării. Firește, aceste exigențe trebuie să fie juste. Este deci indispensabil ca cercetarea

să fie ea însăși corectă. Dar aceasta înseamnă că, explicit sau implicit, ea este deja guvernată de o metodologie valabilă. Se ajunge astfel la următoarea dilemă sau această metodă a fost anterior explicitată, sau n-a fost. În primul caz, regăsim eventualitatea pe care tocmai am îndepărtat-o ca puțin plauzibilă, aceea în care metodologia s-ar fi constituit într-o disciplină anterioară sau exterioară practicii cercetării. În al doilea caz, întrucît cercetarea s-ar supune de la sine metodei care o validează, se poate considera că nu este defel urgent, nici măcar folositor, să degajăm o metodologie ca disciplină particulară. De altfel, se poate aprecia că această din urmă întreprindere (aceea de a degaja cu claritate metoda pe care cercetarea o practică în mod eficace) este foarte aleatoare. Se poate admite că ea ar avea de oferit în prealabil garanțiile ei de justete și s-ar recădea astfel în obligația de a oferi garanții metodologice anterioare. Spuneam că acest paradox este foarte jenant întrucît pare a condamna însăși intenția metodologică. De altfel, el nu este decît o variantă a cunoscutului paradox al începutului care apare inevitabil ori de cîte ori se urmărește fundarea unei discipline în deplină legitimitate, adică astfel încît să nu mai fie nevoie niciodată să revenim asupra chestiunii fundamentului ei. Este necesar să insistăm deopotrivă asupra faptului că acest paradox este inevitabil și asupra faptului că dacă metodologia deschisă i se poate sustrage este tocmai datorită caracterului ei deschis. Ne vom da seama din cele ce urmează.

2). Care sînt deci exigențele pe care o metodologie trebuie să le sesizeze (pentru a le satisfacă) în practica cercetării care se dovedește eficace în zilele noastre ? Nu este vorba, firește, de a le enumera pe toate, ci numai de a pune în evidență cîteva, într-un fel pe cele mai reprezentative.

A. Prima este aceea de a nu nesocoti specificitatea diferitelor orizonturi de realitate pe care trebuie să le corelăm și de a concepe adecvat problema punerii lor în corespondență.

În această formă abstractă, enunțul primei exigențe va părea poate obscur. Ar fi suficient totuși un exemplu pentru a-l clarifica. Îl voi alege din învățămîntul mate-

maticilor și în special al geometriei la nivelul școlilor medii. Am chibzuit mult asupra lui și am ajuns la concluzia că are o importanță considerabilă — în momentul în care, împreună cu dr. Marti, pe atunci inspector la școlile secundare din cantonul Berna, trebuia să fixăm ideile generale, ba chiar intențiile metodologice care aveau să prezideze redactarea manualului *Leitfaden der Planimetrie*. Nu consider că azi și-a pierdut din semnificație, deși în focul unei necesare modernizări există o anumită tendință de a-l uita. Este vorba de cele trei aspecte sub care o noțiune de geometrie, dreapta de exemplu, se prezintă din primele momente ale dialogului dintre profesor și elev. Cel dintâi, aspectul *intuitiv*, ne este oferit de vedere când spunem, de pildă „așa cum o văd eu, această șosea merge în linie dreaptă“. Al doilea este cel al dreptei realizate în lumea fizică, de exemplu de muchia unui cub bine construit sau de o rază de lumină într-un mediu omogen. Spunând de exemplu „am făcut tot ce mi-a stat în putință pentru ca această muchie să fie dreaptă“, evocăm tocmai aspectul *experimental*. În sfârșit, al treilea aspect e cel pe care profesorul îl elaborează împreună cu elevul, pornind de la primele două. Acesta este aspectul specific *geometric* pe care îl evocăm atunci când spunem „prin două puncte trece o singură dreaptă“. Într-un prim stadiu al predării este recomandat să nu ne sprijinim pe diferențele de natură care există între aceste trei aspecte, între aceste trei feluri de a vorbi despre dreaptă. Dacă am vrea să le punem dintr-o dată în evidență, am compromite efortul de elaborare, efortul de abstracție fără de a cărui reușită n-am avea nici un temei să vorbim de o disciplină geometrică. Totuși, aceste diferențe nu pot fi indefinit trecute sub tăcere. Survine în mod inevitabil un moment în care, în însăși desfășurarea învățămîntului (a învățămîntului luat în ansamblul său), ele devin manifeste. Muchia pe care o vedem dreaptă cu ochiul liber ne va apărea cu totul altfel sub microscop. Poincaré a insistat în repetate rînduri asupra faptului că o continuitate la nivelul impresiilor senzoriale este cu totul altceva decît continuitatea matematică. Și, în sfârșit, este suficient să trecem pragul fizicii atomice pentru ca dreapta experimentală să nu mai poată fi considerată ca o realizare pe deplin adecvată a dreptei geometrice. Se dovedește că nici unul din cele trei aspecte

nu poate fi total identic cu vreunul din celelalte două. Ideea aplicabilității perfecte a fiecăruia asupra fiecăruia nu poate fi riguros menținută. Pe de altă parte, ar fi la fel de fals, la fel de superficial, să abandonăm orice idee de adecvare oarecare. Modul just de a ne reprezenta lucrurile și de a vorbi despre ele se plasează între aceste două extreme dar care este el, cum să-l exprimăm, cum să-l descriem în așa fel încît să nu fie pur și simplu arbitrar? Tocmai problema aceasta o evocăm vorbind despre conceperea corectă a raporturilor dintre orizonturile de realitate specific diferite la care cercetarea trebuie să facă apel. Această problemă se pune în toate disciplinele și încă mai acut cînd ne referim la articularea între ele a tuturor disciplinelor. Dar în geometrie ea poate fi cel mai ușor concepută. În cursul predării geometriei putem cel mai ușor lămuri următorul fapt important: cînd utilizăm unele din rezultatele sale aplicîndu-le la realitate, procedăm ca și cum cele trei aspecte s-ar identifica. În alte împrejurări, în schimb, pentru a lua mai bine cunoștință de ceea ce facem, se impune să punem în lumină diferențele. Acestui joc de diferențiere și de identificare practicat într-un sens sau altul, în funcție de ce se așteaptă de la el, i-am dat numele de *sinteză dialectică*. Repet, acest joc dialectic poate fi cel mai simplu explicat, chiar fără să-i pronunțăm numele, în geometrie. Importanța sa apare în aceea că face legătura între geometru, fizician și fenomenolog. Odată și-odată acest joc trebuia explicat dacă nu vrem ca indispensabila integrare a materiilor predate într-un loc sau altul să rămînă prea mult în suspensie.

(Știu că mi-aș îngreuna primejdios expunerea dacă aș încărca-o aici cu prea multe aluzii la discuția care se poartă asupra renovării învățămîntului matematicilor. Nu mă pot totuși reține aici de la întrebarea dacă rolul metodologic pe care învățămîntul geometriei îl poate astfel juca nu este de neînlocuit. O spun cu toată sinceritatea, nu văd ce avantaj i-ar putea compensa pierderea.)

Rezum după cum urmează lecția acestui exemplu cercetătorul este obligat să stabilească anumite raporturi de concordanță și de diferență între diferitele aspecte sub care i se prezintă realitatea. Ipoteza după care aceste aspecte ar fi aplicabile unul asupra celuilalt într-o adecvare în principiu completă se relevă hotărît simplistă. Dar

prin ce anume trebuie s-o înlocuim ? Problema cere un răspuns, și cel care are privilegiul și obligația de a-l da este metodologul.

B. A doua dintre exigențele pe care am dori să le menționăm este următoarea o metodologie care vrea să fie valabilă nu poate ignora decât în mod arbitrar faptul că cercetarea învederează o cunoaștere în permanentă stare de dialectizare. Forma dată enunțării acestei secunde exigențe poate părea ermetică, mai ales datorită cuvântului „dialectizare”. Pentru a-l explica mă voi servi iarăși de un exemplu care ar putea foarte bine să facă parte din predarea cosmologiei la nivelul școlii medii. Cred chiar că este mai dificil să nu spunem nimic despre el decât să-l tratăm. În expunerea unor materii, perspectiva istorică nu este întotdeauna cea mai bună. Dar într-un curs de cosmologie ea se impune. Cum am putea să nu vorbim aici despre marea revoluție copernicană, adică despre eliminarea cosmologiei geocentrice a lui Ptolemeu în folosul cosmologiei heliocentrice a lui Copernic ? Această considerabilă bulversare a imaginii lumii era în fapt o dialectizare, dialectizarea ideii de cosmos. Această dialectizare comporta o revizuire completă a ceea ce e comod să numim azi ipoteza cosmologică a lui Ptolemeu. Revizuirea s-a prelungit și precizat prin legile lui Kepler. Ea părea justificată și definitiv stabilizată grație teoriei newtoniene a atracției universale. Or, noi am fost și rămânem martorii unei noi revizuii la fel de profunde, ai unei noi dialectizări la fel de bulversante vorbesc firește de înlocuirea teoriei newtoniene de către teoria einsteiniană a gravitației. Am ajuns astfel, în această ordine a cercetării, la sfârșitul evoluției cunoștințelor noastre ? Dimpotrivă, cercetarea continuă și înaintarea către alte dialectizări pare a fi început deja.

Ceea ce istoria cosmologiei pune în evidență cu cea mai mare claritate se regăsește pretutindeni, în toate disciplinele, pe toate direcțiile de cercetare. Am încercat să arăt — sînt de atunci mai bine de treizeci de ani — că, în contradicție cu tot ce se putea crede, matematicile nu fac excepție. Cercetările actuale asupra fundamentelor mă dezminț oare ? Nu cred defel, dar ne-ar lua prea mult timp și, în plus, ar fi dificil pentru noi s-o demonstrăm aici.

Cu alte cuvinte, exigența pe care exemplul cosmologiei o ilustrează deosebit de clar este deci următoarea: o metodologie nu poate fi valabilă dacă nu rezervă cunoașterii în general libertatea de evoluție, adică dreptul ei simplu de a se coriја, de a se revizui și chiar de a se metamorfoza, dacă împrejurările o cer.

C. A treia dintre exigențele pe care vrem să le menționăm este mai puțin aparentă, dar semnificația ei duce și mai departe decât cea a exigențelor precedente. O formulăm astfel: trebuie să cerem de la orice metodologie: să salvgardeze, să poată salvgarda de-a lungul oricărui proces de dialectizare valoarea de eficacitate pe care o avea cunoașterea înainte de dialectizarea ei. E ceea ce unii numesc indispensabila salvgardare a dobînditului.

Cred că nu este de prisos să lămurim, ca și în celelalte două cazuri precedente, sensul acestei a treia exigențe printr-un exemplu.

În plan matematic, calculul infinitezimal se dezvoltă plecînd de la o anumită noțiune precizată a continuului, aceea a mulțimii ordonate a numerelor reale. În linia fizicii și a tehnicii, aplicația acestui calcul s-a realizat mai întîi în ipoteza că mărimile numite fizice se ofereau ele însele ca mărimi continue. Această ipoteză a devenit contestabilă datorită faptului că, potrivit vederilor fizicii atomice, realitatea însăși nu mai trebuie concepută după acest model. S-a renunțat pentru aceasta la utilizarea calculului infinitezimal în toate cazurile în care ar putea fi făcute asemenea rezerve? Nicidecum. Pînă unde această folosire va rămîne eficace și legitimă de-a lungul dialectizării ideilor noastre asupra materiei? Aceasta este natural o problemă dificilă și în nici un caz soluția ei nu poate fi oferită de abandonarea pură și simplă a calculului infinitezimal sub pretext că noțiunile sale de bază nu mai cadrează exact cu structura universului aplicațiilor sale.

Metodologia nu trebuie deci să-și însușească o doctrină a totului sau nimic care ar reclama fie o perfectă aplicabilitate a calculului, fie o îndepărtare a lui ca improprie.

Fiecare din cele trei exemple precedente ilustrează o exigență la care trebuie să poată răspunde o metodologie

valabilă a cercetării actuale. Repet nu voi căuta să epuizez tot ce s-ar putea spune sub acest unghi.

D. Se cuvine totuși menționată o a patra exigență, care se dovedește decisivă mai ales în cercetarea de înaltă precizie. Este vorba de a elucida împrejurările și condițiile depășirii unui prag de precizie. În măsurarea timpului, de exemplu, se depășește un prag de precizie când se stabilește, etalonează și instalează un nou orologiu mai precis decât toate orologiile deja existente. La prima vedere, operația pare a suscita un paradox metodologic; acesta poate fi surmontat prin intervenția unui moment anticipator și deci ipotetic care nu se confirmă ulterior decât prin punerea sa la probă. Pentru a putea fi justă, o metodologie trebuie să-i poată face loc. Cum va reuși ea?

3) S-ar putea considera că o metodologie valabilă a cunoașterii și a cercetării trebuie să poată fi edificată într-o perspectivă a fundării, adică aplicând anumite principii perfect sigure care i-ar constitui fundamentul. Un proiect de acest gen n-ar putea fi dus la bun sfârșit. Dar există alte moduri de a proceda? Este mai conform spiritului însuși al cercetării și momentului anticipator de care este inseparabil legat să încercăm a distinge și a enunța principii idonee, adică acelea care se armonizează cu exigențele de respectat, exigențe pe care, de altfel, ar fi arbitrar să le îndepărtăm.

Este adevărat că acestea (cele patru exemple precedente au arătat-o) nu pot fi sesizate decât în practica cercetării și nu se impun de la sine și pentru ele însele cu titlu separat. Sînt deci exigențe de fapt și nu exigențe de pură rațiune. Presupunînd că aceste principii pot fi degajate în număr suficient pentru ca o metodologie să se constituie integrîndu-și-le, această metodologie nu va putea fi deci o disciplină pur rațională. Ea va avea același statut ca disciplinele care apelează cel puțin parțial la experiență.

Or. analiza exigențelor care trebuie respectate (pentru ca cercetarea să nu fie privită în mod arbitrar de libertățile în lipsa cărora nu s-ar putea desfășura cu eficacitatea pe care i-o cunoaștem) permite a desprinde patru principii cărora pare îndreptățit să le conferim, cu tit-

lu anticipator, rolul de principiu director. Acestea sînt principiile de revizuitabilitate, dualitate, tehnicitate și solidaritate. Aceste principii au fost clar explicate și numite pentru prima dată acum douăzeci de ani, la Bruxelles, în cadrul primului colocviu al Academiei internaționale de filozofia științelor. Cu o excepție, totuși, întrucît al patrulea principiu purta atunci numele de principiu de integralitate. Iată, foarte succint, semnificația lor.

Trăgînd consecințele revizuirilor la care progresul cunoașterii științifice ne-a constrîns pînă la nivelul cunoștințelor multă vreme considerate ca sigure și chiar evidente, principiul de revizuitabilitate instituie ceea ce s-ar putea numi dreptul la revizuire. El nu afirmă, cum s-a spus uneori pe nedrept, că pentru orice cunoștință va veni inevitabil clipa unei revizuirii necesare. Mult mai nuanțat, el afirmă că n-ar putea fi legitim să sustragi o cunoștință revizuirii sale cînd împrejurările o fac indispensabilă. Cred că nu e necesar să arăt în detaliu că, în această formă, principiul de revizuitabilitate este curent aplicat în cercetare.

Principiul de dualitate afirmă că, într-o situație de cercetare normală, teoria și experiența (și mai special ipoteza explicit enunțată și punerea sa la probă experimentală) au a-și acorda un sprijin reciproc.

Acest principiu — este necesar să insistăm ? — face parte din doctrina prealabilă a practicii din toate științele care nu pretind excluderea principială a recurgerii la experiență.

Principiul de tehnicitate enunță faptul că înaintarea cunoașterii într-o situație determinată este în funcție de nivelul de tehnicitate realizat. Alături de elaborarea teoriilor și a procedurilor experimentale, el introduce un al treilea element de care depinde în mod esențial continuarea cercetării — cel al fabricării de noi instrumente în lipsa cărora nu poate fi depășit nici un prag de precizie.

În sfîrșit, principiul de solidaritate afirmă că ansamblul cunoștințelor dobîndite formează un tot solidar. Validitatea unui asemenea principiu se adevărește într-un mod deosebit de frapant cînd se analizează în ce condiții mărimile fizice, timpul de exemplu, pot fi măsurate cu o precizie crescîndă.

În enunțarea și explicarea acestor patru principii nu cred să existe ceva care ar putea surprinde sau șoca pe

practicianul cercetării. El ar putea spune cel mult că n-a simțit niciodată nevoia sau chiar că n-a recunoscut niciodată utilitatea de a-și îndrepta atenția către ele. Dar nu cred că, după ce le va fi examinat cum se cuvine, are de gând să conteste că fiecare din ele pune în evidență un punct de vedere din care poate fi observată practica științifică.

Dar, poate va adăuga el, ce folos prezintă acestea pentru cei care pînă acum s-au lipsit de ele? Voi reveni îndată asupra întrebării. Pentru nevoile acestei expuneri m-aș îndrepta mai curînd către o altă întrebare: aceste patru principii pot servi cu adevărat la edificarea unei metodologii valabile? Pentru mine răspunsul este neîndoios afirmativ. Există o metodologie capabilă să-și întreprindă cele patru principii enunțate: este metodologia numită deschisă. Iată cîteva din trăsăturile ei caracteristice.

4) Dacă studiem condițiile în care cele patru principii ar putea fi aplicate, ne dăm seama că într-un fel trebuia răsturnată perspectiva tradițională, aceea pe care am numit-o perspectivă fundamentului. În cadrul acesteia, se începe cu degajarea unei situații de fundament, adică o situație de cunoaștere care comportă cu titlul de certitudine cunoștințele anterior necesare edificării cutărei sau cutărei discipline. Metodologia deschisă renunță la exigența unei situații de fundament privilegiate, o situație a cărei certitudine va fi pus-o deja la adăpost de orice revizuire. Dimpotrivă, ea face ca cercetarea să plece de la o situație în definitiv oarecare, pentru ca apoi să-i asigure progresul. Ideea de situație de cunoaștere oarecare merită un scurt comentariu. Ea se opune ideii carteziene de *tabula rasa* în care, după ce în mod sistematic se va fi pus totul la îndoială, se reconstituie o situație de evidență pentru a face din ea o situație de pornire. Situația oarecare este în chip natural intermediară între situația de *tabula rasa* și situația de evidență. Ea este deschisă într-un dublu sens

a) Este în stare de incompletitudine, ceea ce trebuie să însemne că nu comportă ansamblul încă foarte nedeterminat al tuturor cunoștințelor posibile.

b) Informația, adică ansamblul cunoștințelor implicite și explicite pe care îl comportă, rămîne supusă principiiului de revizuiabilitate, interpretarea acestuia netrebuind, de

altfel, să se facă decît în sensul și cu nuanțele indicate mai înainte.

În rezumat, situația de cunoaștere oarecare este, simplu, ceea ce trebuie să fie pentru a i se putea aplica în mod normal principiul de revizibilitate este o situație de cunoaștere deschisă. Fără nici o îndoială ea este și situația în care se află cercetătorul în fiecare clipă a cercetării sale.

Cum se poate descrie acum felul în care cele patru principii se articulează între ele pentru a determina înaintarea cercetării, plecînd de la o situație inițială deschisă? În acest scop, metologia deschisă recurge la o procedură normală numită procedură a celor patru faze. Aceasta nu este decît modelul ideal, schema pe care practica o realizează cu ajustările convenabile. Am descris-o și explicat-o deja de atîtea ori, încît mi se pare că trebuie să mă limitez aici la cîteva scurte indicații.

Prima fază este aceea în care se degajă, se pune și se enunță problema. A doua fază este aceea a căutării și formulării unei ipoteze plauzibile. A treia fază conține punerea la probă a acestei ipoteze și deci utilizarea unui dispozitiv experimental, eventual încă inedit. A doua și a treia fază pun în joc un principiu de dualitate între enunțarea ipotezei anticipatoare și punerea la probă a acesteia într-un orizont al experimentării. Acest principiu de dualitate precizează și generalizează principiul sprijinului pe care trebuie să-și acorde teoria și experiența.

În sfîrșit, a patra fază este aceea a revenirii la situația de plecare în scopul de a pune aici în valoare evaluările și rezultatele obținute în fazele a doua și a treia. Se întîmplă ca acest lucru să nu fie posibil decît cu prețul unei revizuirii mai mult sau mai puțin profunde — și uneori foarte profunde — a situației pe care s-a sprijinit procedura la început. Este important să remarcăm aici că eventualitatea unei asemenea revizuirii nu ar fi asigurată dacă situația de la care s-a pornit nu era deschisă aplicării principiului de revizibilitate.

Această procedură dă cu adevărat seamă (cu titlu schematic, bineînțeles) de procedurile pe care le utilizează practic cercetarea? Îi putem da cele mai concludente ilustrații. Astfel, de exemplu, succesiunea încercărilor care și-au găsit încoronarea în teoria relativității și re-

percușiunile acesteia asupra fizicii prerelativiste pot fi prezentate ca un lanț de aplicații ale procedurii celor patru faze. Acest exemplu pune cu osebire în valoare cea de-a patra fază a procedurii — întoarcerea la situația inițială.

5) Cele patru principii se prezintă astfel ca opțiuni metodologice, ca opțiuni de pus în valoare pentru ca procedura normală să se poată desfășura fără incident metodologic. Garanția lor de justete nu provine astfel de la evidența, ci de la caracterul lor adecvat, de la idoneitatea lor.

Putem merge și mai departe pentru a ne întreba dacă procedura însăși n-ar putea fi considerată ca punere în valoare a uneia și aceleiași intenții sau ca aplicarea în practică a unuia și aceluiași principiu. Astfel, de exemplu, metoda carteziană era în întregime inspirată și justificată de singurul principiu al recurgerii și reducerii la evidențe. În cazul nostru trebuie dinainte abandonată orice intenție de a recurge la un principiu prim care ne-ar angaja inevitabil într-o perspectivă de fundament. Nici procedura celor patru faze, nici cele patru principii directe nu și-ar putea găsi locul aici. Dar ceea ce nu ne poate asigura un principiu prim, o poate face o opțiune fundamentală. Tot ce am spus mai înainte despre metodologia deschisă poate fi prezentat ca o punere în valoare, o punere în formă metodologică a uneia și aceleiași opțiuni, a opțiunii deschiderii la experiență.

Dar cum ar putea fi justificată, la rîndul ei, aceasta din urmă? Răspunsul vine cu totul firesc acceptată prin anticipare, validitatea unei opțiuni se confirmă prin faptul de a fi conformă cu ceea ce se așteaptă de la ea. Opțiunea deschiderii la experiență este deci ea însăși o chestiune de experiență. A o respinge ar însemna să pariezi împotriva experienței cine s-ar putea gândi azi la așa ceva?

6) Pentru a încheia, revin pe scurt asupra întrebării privind utilitatea pentru cercetător a unei metodologii, fie ea și justă. Voi răspunde prin două simple remarci

A) Mai întâi că, în starea actuală a cercetării, alegerea unei metodologii juste și deci eficace nu este o chestiune de simplu bun simț. Ca dovadă, facilitatea cu care pot fi adoptate anumite metodologii false — de exemplu un pur operaționalism — și apoi

B) că absența unei metodologii juste trebuie plătită prin tatonări și erori de apreciere pe care nu este întotdeauna ușor să le eviți sau îndepărtezi. Și chiar, când se afirmă, pentru a pune capăt oricărei discuții „În cele din urmă ultimul cuvânt îl are totdeauna experiența”, tot la metodologia deschisă se apelează, dar în forma ei cea mai rudimentară.

III. Impunerea progresivă a opțiunii deschiderii

Ceea ce am spus despre metodologia deschisă nu trebuie să aibă decât valoarea unui exemplu. Era vorba de a da o primă ilustrare, e adevărat, încă destul de schematică, a modului în care opțiunea deschiderii poate prezida edificarea unei discipline deschise. Acest exemplu nu este singurul la care s-ar putea face apel în aceeași intenție. În considerațiile noastre preliminare am indicat altele trei pe o anumită direcție de pătrundere a materiei filozofice. Ne-ar lua prea mult timp să le tratăm aici unul după altul, chiar și numai tot atât de succint pe cât am făcut-o pentru metodologia deschisă. Și totuși ar fi la fel de dificil să trecem complet peste ele. Va trebui deci să ne limităm a le pune în evidență anumite trăsături caracteristice, acelea care ne vor face să înțelegem cel mai bine cum trebuie să se opereze extinderea progresivă a opțiunii deschiderii.

Extinderea metodologiei deschise la cercetarea care vizează cunoașterea subiectului pare a se izbi de existența prealabilă a structurilor subiectivității — la care am făcut deja aluzie.

Ce trebuie să înțelegem prin structurile subiectivității? Exemplul cel mai clar îl constituie ansamblul, corpul ordonat al culorilor pe care un subiect este capabil să le vadă. Așadar este o structură proprie subiectului. Este ea absolut aceeași pentru toți subiecții posibili? Chestiunea va fi reluată imediat. Contează să ținem sea-

ană de existența anumitor anomalii. Am putea da și exemplu reprezentărilor noastre spațiale, ansamblu multiplu structurat prin relațiile de poziție pe care un subiect este capabil să le stabilească între figurațiile pe care și le va face despre obiecte și despre el însuși în percepția vizuală a unui spațiu întins. În ambele cazuri evocate, structura considerată este în mod organic asociată activității unuia sau mai multor organe senzoriale. Este totuși necesar să considerăm interpretări mult mai largi nu există nici o categorie de angajare a subiectului care să nu prilejuiască (după expresia propusă) o structură a subiectivității.

Cum să le abordăm studiul și să le supunem cercetării? Modul în care le-am adus în discuție nu le conferă oare o existență separată într-un orizont de realitate unde principiul de revizuibilitate, de exemplu, nu mai poate avea acces? Cel puțin o convingere de acest gen pare a inspira anumite cercetări fenomenologice.

Dar cum să elaborăm o altă teorie a subiectului? Trebuie mai întâi să remarcăm că o asemenea teorie — sub pedeapsa de a nu fi considerată valabilă — trebuie să poată răspunde anumitor exigențe și da seama de anumite fapte. Acestea sînt, de exemplu

- că de la subiect la subiect structurile subiectivității pot să difere pînă la anomalie;

- că funcționarea lor coordonată poate fi grav tulburată datorită unor droguri;

- că anumite experiențe (aceea a ochelarilor cu vedere răsturnată, de exemplu) revelează uimitoarea lor facultate de readaptare la situațiile de ansamblu, *la situațiile integrante* etc., etc.

Pe scurt, structurile subiectivității rămîn în interdependență de interpretare cu structurile „exterioare” ale orizonturilor de intervenție ale subiectului.

Trebuie adăugat că din momentul în care structurile considerate nu mai țin doar (sau în primul rînd) de inserția subiectului într-un mediu natural, ci de integrarea sa într-un mediu social, plasticitatea *organon*-ului pe care îl formează ansamblul acestor structuri atrage de la sine atenția.

O teorie a subiectului (o fenomenologie) nu va putea fi deci justă decît dacă se dovedește capabilă să rețină și să integreze fapte atît de decisive.

Pe ce metodologie se poate bizui, căutarea unei asemenea teorii? Interdependența structurilor proprii subiectului și a structurilor orizonturilor sale de intervenție exclude recurgerea la *punerea progresivă între paranteze* a acestora din urmă. Dimpotrivă, pare indispensabilă revenirea la un univers în care subiectul va fi inserat mai întâi ca ființă naturală într-un mediu natural, apoi angajat ca ființă cu vocație socială într-un mediu în chip uman organizat, apoi luînd parte ca ființă cu vocație culturală la activitățile unui mediu de civilizație.

În perspectiva a cărei integritate este astfel restabilită, opțiunea deschiderii poate fi repusă în valoare. Punerea sa în formă metodologică nu înlătură pur și simplu prima versiune, anterior dată, a metodologiei deschise. Ea o retușează și o completează. Ea integrează anumite proceduri și anumite principii care, fără a fi cu totul absente din prima versiune, sînt încă foarte puțin vizibile. Așa sînt, de exemplu, principiul *alterității* (care face din *altul*, dar nu numai altul uman, un element al comprehensiunii de sine), principiul de *exteriorizare* (care studiază structurile subiectivității în proiecția lor, adică în semnificațiile lor exterioare), procedura resimțirii și a mărturiei etc.

În concluzie, dacă articulația metodei se diversifică, spiritul metodologiei rămîne același. Opțiunea deschiderii o obligă să rămînă prospectivă și dialectică. Prospectivă, adică ea operează cu ajutorul unor ipoteze anticipatoare; dialectică, adică revine să integreze în situația de la care s-a plecat, pentru a o stăpîni mai bine, rezultatele mersului înainte.

A treia problemă evocată în preliminarii este aceea a valorificării opțiunii deschiderii la nivelul limbajului, al discursivității. Este vorba aici de o *extindere* dicată de simpla preocupare pentru unificarea formală? Trebuie, dimpotrivă, s-o considerăm ca o consecință ineluctabilă a adoptării unei metodologii deschise? În acest al doilea caz ea s-ar impune ca o măsură de protecție, în lipsa căreia ar fi compromisă organicitatea proiectului filozofic. Dacă ne gîndim la aceste lucruri fără prejudecăți, recunoaștem că nu putem forța elaborarea celor două chestiuni precedente într-un cadru discursiv închis (cum ar fi un sistem discursiv pur rațional) fără ca în schimb opțiunea deschiderii să nu fie privată de o indispensa-

bilă dimensiune a libertății sau chiar a nedeterminării. Deschiderea limbajului, adică utilizarea sa sistematică și deliberată ca sistem discursiv deschis, este deci o condiție *sine qua non* a elaborării discursive a problemei metodologice. Este o deschidere prin contaminare acest exemplu major arată că nu se poate adopta deschiderea (ca principiu de pus în valoare) într-un anumit sector al cercetării filozofice fără a trebui procedat la fel pentru tot restul. Respingînd această obligație metodologică am compromite inevitabil intenția filozofică însăși, aceea — fiecare va admite — de a relua totul în conștiință, dar *ca un tot solidar*.

Aceasta este rațiunea internă, dar și cea mai imperioasă și decisivă dintre rațiuni, ca filozoful să adopte, pentru discursul prin care își conduce cercetarea, statutul unui discurs deschis. El va adopta pentru ca anumite linii de ruptură să nu compromită organicitatea coerentă a demersului său și a viziunii sale filozofice. Subliniem că decizia de a face tot ce e necesar pentru ca discursul să poată rămîne agentul privilegiat al acestei organicități coerente este opțiunea filozofică prin excelență. În fapt opțiunea este aceea care generează și animă filozofia. La ea se întoarce, în cele din urmă, orice justificare.

Acestea fiind spuse, să reamintim (ceea ce, de altfel, știm cu toții) că există numeroase alte exigențe cărora trebuie să le facă față o teorie a limbajului pentru a fi adecvată. Trebuie, de exemplu, ca ea să poată să dea seamă de următoarele fapte

— că o limbă, proprietate a unui grup lingvistic, aparține tuturor fără să fie totuși identic aceeași pentru toți,

— că ea este purtătoare a unei informații naturale care provine din legătura ei cu toate structurile naturale ale subiectivității,

— că își încorporează informația experiențială care provine de la toate orizonturile de intervenție ale subiectului,

— că poate prilejui elaborarea atât a unui discurs euristic, cît și a unui discurs logico-matematic etc.

Ne putem face o idee despre o limbă care satisface ansamblul acestor exigențe? Este suficient să reluăm și

să elaborăm ideea pe care o sugerează însuși modul în care se însușește o limbă, adică ideea limbii ca mediu universal și *sui generis* de figurație și de reprezentare, mediu deschis mereu în stare de incompletitudine și mereu în stare de reelaborare. Această idee despre limbă este conformă opțiunii deschiderii. Ea ne permite să înțelegem că filozoful, desfășurându-și cercetarea prin intermediul unui sistem discursiv deschis, poate rămâne în acord cu toate cîmpurile informaționale.

Aceste scurte indicații ar cere foarte largi explicații.

Al patrulea punct evocat în preliminarii este cel al instanței legitime. Este vorba de a desemna instanța căreia îi revin dreptul și puterea de a pronunța judecăți de valoare asupra cercetării filozofice, asupra metodei și rezultatelor sale. După ce extinderea la arbitraj a opțiunii de deschidere a atins toate instanțele absolute, ne putem întreba dacă prin aceasta nu a fost recuzată autoritatea oricărei instanțe intersubiective. Nicidecum. Chestiunea se reduce la aceasta: cum să asigurăm în practică dreptul pe care trebuie să-l aibă orice filozof de a-i judeca pe toți ceilalți? Chestiunea nu este de felul celor pe care un forum să o poată tranșa repliindu-se asupra-și. Dar ea poate fi rezolvată punînd în valoare opțiunea deschiderii din următoarele trei puncte de vedere

a) Filozoful este angajat în toate formele experienței și în toate deschiderile acesteia ;

b) Punerea în formă discursivă și utilizarea informației corespunzătoare se fac prin intermediul unui sistem discursiv deschis ;

c) Pentru promovarea opțiunii lor fundamentale comune, filozofii trebuie să constituie un forum de dialog. Arbitrajul acestui dialog se face prin referire la toate formele de experiență la care este deschis. Exigențele care trebuie îndeplinite de participanții la forum duc la nașterea unei conștiințe de grup.

Întreg domeniul filozofiei poate fi astfel supus din aproape în aproape opțiunii deschiderii la experiență.

FILOZOFIE COERCITIVĂ ȘI PLURALISM FILOZOFIC *

ROBERT NOZICK

Traducere de Mircea Dumitru

Nici o cercetare filozofică nu poate fi limitată la întrebările fundamentale ; urmărindu-le pe acestea, sîntem conduși, de asemenea, la altele. Anumite teme generale unifică observațiile noastre asupra diverselor întrebări, dar, în loc să încep cu acestea, considerate drept principii prime, prefer să las legăturile să iasă la iveală. Adesea, filozofii caută să deducă imaginea lor despre tot dintr-un număr redus de principii fundamentale, arătînd cum decurg toate lucrurile din axiomele lor întemeiate intuitiv. Ceea ce îi frapează pe cititori este că restul filozofiei depinde de aceste principii. Cărămizile se îngrămădesc unele peste altele pentru a produce un turn filozofic înalt, o construcție vastă. Cînd cărămizile de la bază se năruie sau sînt înlăturate, totul se răstoarnă, îngropînd chiar și acele intuiții care erau independente față de punctul de plecare.

În locul turnului care se clatină, propun ca modelul nostru să fie Parthenonul. Mai întîi așezăm intuițiile noastre filozofice diferite, coloană cu coloană ; ulterior le reunim și le unificăm sub un acoperiș cuprinzător de principii sau teme generale. Atunci cînd structura filozofică se fărîmîțează oarecum, așa cum ar trebui să ne

* Robert Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford University Press, 1981, Introducere, pp. 3—24.

așteptăm pe temeiuri inductive, rămâne în picioare ceva interesant și frumos. Se păstrează încă unele intuiții, coloanele separate, unele relații stabile și imaginea plină de nostalgie a unei unități grandioase erodate de accidente sau procese naturale. Nu este nevoie să mergem așa de departe încât să sperăm că ruina filozofică, aidoma altora, va fi chiar mai frumoasă decât originalul. Totuși, spre deosebire de turnul filozofic, această structură va fi mai mult decât o grămadă de pietre.

Filozofie coercitivă

Data fiind dorința filozofilor de a demonstra concepțiile lor, faptul că pornesc de la principii prime aparent necesare nu este o chestiune arbitrară. Dacă abandonăm structura de tip turn, atunci trebuie să părăsim totodată și țelul acesteia. Dar poate să aibă filozofia un alt scop decât demonstrația? Antrenamentul filozofic formează oameni capabili să argumenteze antrenează persoanele să producă argumente și (aceasta face parte din argumentare) să le critice și să le evalueze. Seriozitatea unui filozof este judecată pe baza calității argumentelor sale.

Copiii cred că un argument înseamnă voci ridicate, minie, emoție negativă. A argumenta cuiva este totuna cu a încerca să-l învingi verbal. Dar un argument filozofic nu este de același fel — nu-i așa?

Terminologia artei filozofice este coercitivă argumentele sînt *puternice* și cele mai bune sînt acelea care te *doboară*; argumentele te *forțează* să accepți o concluzie; dacă accepți premisele, atunci *trebuie* să accepți concluzia; unele argumente nu au prea multă *forță* ș.a.m.d. Un argument filozofic este o încercare de a determina pe cineva să creadă ceva, fie că acesta dorește sau nu. Un argument filozofic reușit, un argument puternic, *forțează* pe cineva să accepte o opinie.

Deși filozofia este întreprinsă ca o activitate coercitivă, pedeapsa pe care o aplică filozofii este, totuși, destul de slabă. Dacă celălalt dorește să fie considerat „irațional“ sau ca „avînd cele mai proaste argumente“, el poate să evite această constrîngere, menținîndu-și opinia anterioară. El va fi urmărit, desigur, de imprecății filo-

zofice azvîrlite cu furie de către filozof „Ce înseamnă aceasta, vrei să fii irațional? Nu trebuie să fii irațional pentru că...”, și chiar dacă filozoful este stînjinit de neputința sa de a întregi propoziția aceasta într-un fel ne-circular — el nu poate decît să ofere motive pentru a accepta motive — el nu dorește totuși să-și lase adversarul să scape.

Nu ar fi mai bine dacă argumentele filozofice nu ar mai da celui-lalt nici o posibilitate să răspundă, reducîndu-l la o tăcere neputincioasă? Chiar și atunci, s-ar putea așeza în liniște, zîmbind, precum Buddha. Poate că filozofii au nevoie de argumente atît de puternice încît să producă reverberații în creier dacă celălalt refuză să accepte concluzia atunci el va *muri*. Cum se petrec lucrurile în cazul unui argument puternic? Totuși, ca și în cazul altor amenințări fizice („banii sau viața”), el poate să aleagă sfidarea. Un argument filozofic „perfect” n-ar lăsa nici o posibilitate de alegere.

Ce scopuri utile servesc argumentele filozofice? Să credem că, dat fiind antrenamentul nostru în descoperirea greșelilor în istoria marilor argumentatori, sînt argumentele o cale promițătoare spre adevăr? Se modifică în mod direct probabilitatea ajungerii la o concepție adevărată (opusă uneia care este consistentă și coerentă) sau se modifică apropierea de adevăr a unei concepții în funcție de caracterul constringător al argumentelor filozofice? Argumentele filozofice pot să fie folosite la elaborarea unui punct de vedere, la conturarea conținutului său. Luarea în considerație a obiecțiilor, a situațiilor ipotetice ș.a.m.d. ajută într-adevăr la formularea mai precisă a unui punct de vedere. Dar este nevoie de toate acestea în încercarea de a demonstra sau în argumentare?

De ce intenția filozofilor este de a forța pe alții să creadă anumite lucruri? Este oare aceasta o comportare frumoasă față de cineva? Cred că nu putem să-i facem mai buni pe oameni în felul acesta — mijloacele compromit scopul. Tot așa cum dependența cuiva nu este eliminată prin subordonarea acestuia și nimeni nu poate fi constrîns să fie liber, tot așa individul nu devine cu mult mai bun dacă îl forțăm să creadă ceva împotriva voin-

ței sale, fie că dorește sau nu. O personalitate nu poate fi modelată impunându-i o filozofie. (...)

Nu ar putea să existe o folosire legitimă a argumentului, într-o. autoapărare împotriva violențelor argumentative la care sîntem supuși din partea celorlalți ? Nu s-ar putea mînuî argumentele pentru a ataca poziția celuiilalt, dar numai după ce acesta a atacat-o pe a ta însuși — un fel de joc de karate intelectual ca răspuns la argumentul inițial ? Într-un mod alternativ, argumentele ar putea să fie folosite exclusiv pentru a dezarma un agresor. Cu abilitate, forța asaltului ar putea fi deviată sau chiar îndreptată împotriva agresorului, ceea ce ar fi judo sau aikido intelectual. Poate că alții ar putea fi apărați în felul acesta de atacul violent al unei a treia părți, deși ar fi dificil să aducem în atenția lor apărarea noastră argumentativă, fără ca prin aceasta să îi supunem constrîngerii argumentelor *noastre*. Pentru a ne apăra nu ar fi necesar să argumentăm, ci doar să înregistrăm în mod public violențele puse la cale de către ceilalți — o satyagraha intelectuală, pentru a folosi termenul lui Gandhi pentru rezistența nonviolentă.

Din moment ce o demonstrație sau un argument reușit trebuie să folosească premise pe care cel care ascultă le acceptă, în ce fel se întoarce aceasta împotriva voinței sale ? Argumentînd în favoarea unei concluzii nu-i arăți celuiilalt tocmai ceea ce a acceptat deja în mod implicit ? Deși autonomia nu este violată de un argument, așa cum ar fi ea violată de o neuro-chirurgie (involuntară) care ar inculca o opinie, totuși, a argumenta în favoarea unei concluzii nu înseamnă numai a' arăta consecințele enunțurilor care elimină opiniile celuiilalt ; înseamnă, în același timp, să cauți premisele corespunzătoare, propozițiile acceptate într-adevăr de către celălalt, care îl vor conduce la concluzia dorită. Recunoscînd legătura deductivă, putem fie să acceptăm concluzia, fie să respingem unul dintre enunțurile pe care îl acceptasem anterior, de îndată ce observăm unde conduce. Așa încît cel care argumentează va căuta premise pe care cel căruia i se adresează nu le va abandona. Scopul său nu

este pur și simplu să indice legături între propoziții, ci să impună credința într-o anumită propoziție.¹

Îmi dau seama că citesc de obicei cărți de filozofie care au toate scuturile ridicate, cu intenția de a descoperi unde a greșit autorul. Din cînd în cînd, după o scurtă perioadă de lectură, îmi dau seama că trăiesc un alt sentiment; devin deschis la ceea ce autorul are să ne spună. Fără îndoială că vocea autorului joacă un rol; poate, de asemenea, faptul că argumentarea lui nu este constrîngătoare. Un element suplimentar afectează poziția mea. Uneori un scriitor va începe cu un gînd asemănător unuia pe care l-am avut și eu și de care am fost mulțumit, cu deosebirea că al său este mai profund sau mai subtil. Sau după ce am citit primele propoziții pot să am gînduri sau obiecții pe care, mai tîrziu, autorul le va formula sau le va înfrunta cu o acuitate mai mare. Este clar că aici se află cineva de la care pot să învăț.

Sînt gata să accept gînduri pe care le citesc atunci cînd am avut eu însumi gînduri similare; sînt mai dornic să accept propriile mele gînduri decît pe acelea pe care le citesc. Totuși, a avea un gînd nou nu constituie o acțiune premeditată; nu ne propunem nouă înșine să avem acel gînd nou specific. Dacă propriile noastre gînduri pur și simplu „vin la noi“ neinvitate, de ce să fim mai puțin receptivi față de acelea care sosesc prin lectură? Probabil pentru că noi avem în mod spontan numai acele gînduri față de care sîntem deja receptivi. Aceasta mă poate face să pierd prilejul de a învăța de la aceia care pot să mă învețe cel mai mult, aceia care gîndesc într-un fel complet diferit de al meu. Din păcate, totuși încrederea mea în ei nu poate să crească în felul descris, așa încît continui să-i citesc de pe o poziție adversă.

Într-un anumit fel, filozofia fără argumente ne-ar orienta spre un punct de vedere. Primul capitol al unei cărți de felul acesta prezintă gînduri pe care cititorul le-a avut (sau este pe punctul de a le avea), numai că prezen-

¹ „Dacă o persoană se întreabă dacă să creadă sau să nu creadă propoziția *p*, nu putem să-i oferim ca ajutor motive să creadă ?“ Da, dacă ajutorul tău este neutru. Dar îi oferi, de asemenea, motive pentru a nu crede propoziția *p*? Continui să-i oferi alte motive în favoarea lui *p*, dacă primul nu reușește să-l convingă ?

tarea lor este mai profundă. Citind acest capitol, ești stimulat să nutrești gânduri noi, care te mulțumesc și pe care le adopți cu titlu de ipoteză, ca pe propriile tale gânduri. Capitolul al doilea adâncește și extinde chiar aceste gânduri; cititorul le acceptă bucuros în această formă. Aceste gânduri sînt aproape aidoma cu cea ce el deja gîndea; ele nu trebuie să îi fie argumentate. Acest al doilea capitol stimulează în continuare gânduri noi, care produc plăcere cititorului și el le adoptă ipotetic, socotindu-le ca pe propriile sale gânduri; în al' treilea capitol cititorul descoperă aceste gânduri adîncite și extinse ș.a.m.d.

În nici un punct persoana nu este forțată să accepte ceva. Ea înaintează cu blîndețe, explorînd propriile sale gânduri și gîndurile autorului. Explorează împreună cu autorul, mișcîndu-se numai acolo unde este pregătită să o facă; apoi se oprește. Poate că, mai tîrziu, cugetînd la cele citite sau după o a doua lectură, ea se va mișca mai departe.

Cu acest fel de a scrie, un autor s-ar putea învîrți în cerc și reîntoarce la aceeași problemă mai mult decît o singură dată. Nu orice poate fi spus de prima sau de a doua oară; un cititor poate să nu fie încă pregătit să gîndească întreaga chestiune pentru sine însuși. În cadrul structurii fiecărui capitol, gîndirea ar putea să se disperseze tot așa cum ar putea să înainteze, atingînd în final idei atît de speculative încît chiar și autorul nu dorește (încă ?) să le afirme, nemaivorbind de faptul că nu dorește nici să le susțină.

O carte de felul acesta nu ar putea să convingă pe nimeni de ceea ce spune și nici n-ar încerca. (Să fie judecată atunci prin scopuri care nu îi sînt proprii ?) Am spus că o carte de felul acesta ar orienta fără să forțeze, dar nu-și va manipula ea cititorii ? Nu trece drept manipulare orice modalitate prin care un profesor poate ajuta pe altul să vadă mai profund o anumită chestiune, cu atît mai mult cu cît activitatea este văzută în acest fel și de o parte și de cealaltă.

Acesta nu este preludiul unui anunț, chiar dacă aș dori să prezint o concepție filozofică în acest fel, autor și cititor călătorind împreună, fiecare ținînd continuu în fața celuilalt. Nu numai că îmi lipsește măiestria să fac așa ceva, dar nici nu am încă o filozofie care să se reverse

asa de profund și firesc. Poate că o filozofie ar trebui să fie testată prin capacitatea sa de a fi prezentată în felul acesta.

Chiar acest mod mai puțin dominator de a scrie menține o ierarhie în limitele căreia cititorul trebuie să fie atent la gândurile autorului, dar nu și invers. (Deși autorul trebuie să se ocupe de răspunsurile posibile ale cititorilor necunoscuți, aceasta nu modifică asimetria.) Propun unii critici francezi contemporani să se deconstruiască textele pentru a distruge această ierarhie, despre care se susține că este indezirabilă, pentru a distruge chiar distincția dintre autor și cititor? Ar fi o ironie dacă dorința unui autor de a nu-și domina cititorii l-ar conduce la refuzul unor gânduri. (Cum ar putea fi transmise gânduri sau neliniști despre asimetria autor-cititor sau vorbitor-ascultător fără a invoca însăși această asimetrie?). Totuși, numai gândurile autorului pot fi respinse și eliminate; se întâmplă aceasta pentru că atenția asimetrică corespunde vulnerabilității asimetrice de care suferă (în mod voluntar) orice este scris și citit?

Nu cer cititorilor mei o atenție deosebită; sper în loc de aceasta să citească, așa cum fac eu, căutând ceea ce pot să învețe, folosind-o, transformând-o în raport cu interțiile lor. Oricât de mult doreau să fie corect înțeleși, filozofii trecutului ar fi preferat, cred, acest răspuns, în locul expunerii meticuloase și pline de înțelegere a concepțiilor lor, sub toate aspectele și în toate contextele. Respectul pe care ei l-au arătat față de predecesorii lor era respect pentru filozofie, și nu pentru erudiție. Mai degrabă decât să-i fi ascultat, oare ei nu ar fi preferat să le fi vorbit? (Totuși, trebuie să-i ascultăm cu destulă atenție pentru a le vorbi.)

Explicații filozofice

Există un al doilea tip de filozofie, care nu este îndreptat spre argumente și demonstrații; el caută explicații. Diferite chestiuni filozofice cer să fie explicate o teorie filozofică este introdusă pentru a le explica, pentru a le face coerente și mai bine înțelese.

Multe probleme filozofice ne cer să înțelegem cum este sau cum poate fi ceva posibil. Cum este posibil să avem liber arbitru, presupunând că toate acțiunile sînt

determinate din punct de vedere cauzal ? Întîmplarea, de asemenea, nu pare să fie mai neproblematică ; deci, cum este (chiar) posibil liberul arbitru ? Cum este posibil să ştim ceva, date fiind faptele pe care le enumeră scepticul, de exemplu, că este posibil din punct de vedere logic să visăm sau să plutim într-un rezervor, creierul fiindu-ne stimulat să ne ofere exact experienţele obişnuite şi chiar întregul nostru trecut ? Cum este posibil să apară mişcarea, date fiind argumentele lui Zenon ? Cum este posibil pentru ceva care se schimbă să fie identic cu sine de la un moment al timpului la altul ? Cum este posibil ca experienţele subiective să corespundă unei lumi fizice obiective ? Cum pot să existe înţelesuri stabile (întreba Platon), dat fiind faptul că în lume totul este schimbător ? Cum este posibil să avem o cunoaştere necesară sintetică ? (Această întrebare din urmă, întrebarea lui Kant, arată, dacă nici una dintre întrebări nu a făcut-o înainte, că presupuziţia întrebării, şi anume că această cunoaştere este posibilă poate să fie controversată sau chiar falsă, caz în care întrebarea ar fi retractată.) Problema teologică a răului ia, de asemenea, această formă cum este posibil răul, presupunînd existenţa unui Dumnezeu atotputernic, atotştiutor şi bun ? O întrebare centrală a filozofiei secolului al XX-lea a fost cum este posibil limbajul ? Şi să nu omitem din lista noastră cum este posibilă filozofia ?

Forma acestor întrebări este cum este posibil un lucru, date fiind (sau presupunînd) anumite alte lucruri ? Unele enunţuri $r_1, \dots, r^n$ sînt presupuse sau acceptate sau admise şi există o tensiune între aceste enunţuri şi un alt enunţ p ; primele par să excludă că p este adevărat. Să denumim pe r^i *eliminatori aparenti* (ai lui p). Din moment ce enunţul p este, de asemenea, acceptat, ne aflăm în faţa întrebării cum este posibil p , daţi fiind eliminatorii săi aparenti. Să observăm că problema nu este dat fiind p , cum sînt posibili eliminatorii aparenti ? Tensiunea şi incompatibilitatea sînt relaţii simetrice între enunţuri, şi totuşi problemele tipic filozofice se concentrează asupra posibilităţii enunţurilor situate pe o latură a relaţiei. Este o chestiune interesantă ce anume determină direcţia în care ne sare în ochi problema.

Cel mai puternic mod de excludere ar fi incompatibilitatea logică eliminatorii aparenti, luaţi în conjuncţie

(se pare că) implică din punct de vedere logic faptul că p este fals ; ei implică negația lui p , ceea ce putem scrie ca $\text{non-}p$.

Argumentele filozofice arată sau scot în evidență incompatibilitățile (aparente) sau alte tensiuni între enunțuri ; acestea pot să aibă un rol important în fixarea problemelor filozofice, fără a-și propune să impună o opinie.

Data fiind incompatibilitatea (aparentă) dintre eliminatorii aparenti și p , există două moduri de a continua să menții (posibilitatea lui) p . Primul, unul dintre eliminatorii aparenti poate să fie negat sau poate să existe o negare a conjuncției tuturor acestora. Pentru a salva posibilitatea lui p , nu este necesar să demonstrezi aceste negații, ci numai să arătăm că nu trebuie să acceptăm pe unul dintre eliminatorii aparenti sau conjuncția lor. În ceea ce privește al doilea mod, fiecare dintre eliminatorii aparenti poate fi menținut în continuare, în timp ce incompatibilitatea lor aparentă cu p este înlăturată, fie arătând, în urma unei examinări atente, că raționamentul de la eliminatori la $\text{non-}p$ este nevalid, fie plasându-i într-un context mai larg sau într-o teorie care precizează cum este susținut p în confruntare cu acești eliminatori aparenti.

Respingerea unui argument în favoarea lui $\text{non-}p$, construit pe baza unor eliminatori aparenti specifici, înlătură un motiv care ne-ar determina să considerăm că p nu poate fi susținut și trece, în felul acesta, drept un gen de explicație a posibilității lui p . Aceasta este o sarcină veșnic neîncheiată, întrucât pe măsură ce cunoașterea avansează sau pare să avanseze, apar noi eliminatori aparenti și deci și noi întrebări cu privire la posibilitatea lui p . „Dacă știm că ori de câte ori va surveni un nou eliminator aparent vom încerca să arătăm că p urmează să fie menținut în continuare, nu ar fi mai economic pur și simplu să demonstrăm p o dată pentru totdeauna ?” Această propunere se bazează pe o interpretare greșită a problemei pusă în discuție aici. O demonstrație a lui p ne va da convingerea că p este adevărat, dar nu este necesar să ne facă să înțelegem cum *poate* fi p adevărat (avînd în vedere existența eliminatorului aparent). Chiar și atunci cînd argumentul care se bazează pe un eliminator aparent nu conduce la negarea lui p sau la îndoiala

cu privire la adevărul lui p , putem totuși să nu înțelegem cum poate p să fie adevărat. În mod caracteristic, argumentele susținătorului scepticismului epistemologic nu ne conduc la concluzia că nu dispunem de cunoaștere; ci ne determină să ne întrebăm cum putem ști ceea ce pretindem că știm. Totuși, o demonstrație că p este adevărat nu este nevoie să arate cum este compatibil p cu eliminatorii săi aparenți sau să arate care eliminator aparent este fals. Nu se impune menționarea lor în general. Astfel, sarcina de a arăta cum este posibil p nu poate fi îndeplinită o dată pentru totdeauna printr-o demonstrație că p . Ceea ce poate să facă o demonstrație — să ne arate că p este adevărat — nu este ceea ce ne trebuie, pentru că noi deja credem aceasta. De ce nu este suficient să știm că p este adevărat, de ce avem nevoie, de asemenea, să înțelegem cum poate să fie adevărat? A înțelege cum poate fi adevărat p (dată fiind existența acestor eliminatori aparenți) înseamnă a înțelege în ce fel se potrivesc lucrurile unele cu altele. Înțelegerea filozofică, adică descoperirea armoniei în tensiunea și incompatibilitatea aparente este, cred, intrinsec prețioasă. Totuși nu aş încerca să forțez pe nimeni să aibă nevoie de aceasta sau să o dorească.

Sarcina de a găsi o explicație pentru posibilitatea lui p nu este epuizată de către acțiunea de ariergardă a confruntării cu argumente care se bazează pe eliminatorii săi aparenți. Rămîne întrebarea ce fapte sau principii ar putea să determine existența lui p ? În cazul acesta, filozoful caută principii explicative mai profunde, de preferat cu o anumită plauzibilitate independentă și care să nu fie excluse de către cunoașterea obișnuită. A arăta că aceste principii, dacă ar fi adevărate, ar explica p , implică deducerea lui p din ele — cel puțin așa susține concepția nomologic-deductivă, după care fiecare explicație deduce faptul care urmează a fi explicat din legi generale și condiții inițiale. Totuși aceasta nu este o încercare de a demonstra p ; și ipotezele cu putere explicativă, care sînt folosite în explicație, nu este nevoie să fie cunoscute ca fiind adevărate sau să fie crezute pe temeiuri independente de p însuși.

A produce această explicație posibilă a lui p înseamnă, văzînd una dintre modalitățile care determină existența lui p , să înțelegi cum poate fi adevărat p . „Cum este

posibil p ? În felul acesta sînt posibile cutare și cutare fapte și ele constituie o cale explicativă către p ." Cu cît sînt mai verosimile aceste ipoteze cu putere explicativă, cu atît mai bine înțelegem cum poate fi adevărat p . Explicația (posibilă a) lui p pe baza acestor ipoteze are ea însăși un caracter ipotetic, fiind supusă retragerii în fața dificultăților sau a unor explicații alternative mai bune, folosind, probabil, principii mai profunde care ar explica, de asemenea, ale lucruri. (...)

Explicație versus Demonstrație

Am afirmat că argumentul filozofic, încercînd să determine pe cineva să creadă ceva, indiferent dacă acesta dorește sau nu dorește așa ceva, nu este o modalitate frumoasă de a te comporta față de cineva; de asemenea, nu corespunde motivației originale pentru studiul sau pentru inițierea în filozofie. Această motivație constă în perplexitate, curiozitate, o dorință de a înțelege și nu o dorință de a produce uniformizarea opiniei. Majoritatea oamenilor nu doresc să devină polițiști ai gîndirii. Țelul filozofic al explicației, mai degrabă decît acela al demonstrației, nu numai că este mai bun din punct de vedere moral, dar este în mai mare măsură în concordanță cu motivația filozofică a fiecăruia. De asemenea, el se modifică în funcție de modul în care se desfășoară demersul filozofic; la macro-nivel (așa cum am observat deja), ne îndepărtează de construirea turnului filozofic; la micro-nivel, determină ce mișcări filozofice sînt legitime în diferite puncte.

Chiar dacă demonstrația (deductivă) și explicația (deductivă) au aceeași structură abstractă, în cadrul căreia p este dedus din enunțurile q , pragmatica celor două activități este deosebită. În cazul explicației lucrul (p) care urmează să fie explicat, să fie dedus, trebuie să fie cunoscut sau, cel puțin, considerat că este adevărat. Dacă vi se cere să explicați de ce nu citiți această carte acum, dumneavoastră respingeți această cerere. Din moment ce dumneavoastră o citiți acum, nu există vreun fapt pe care trebuie să îl explicați. Nu începeți să explicați ceea ce nu credeți că este adevărat. Totuși, puteți începe să demonstrați ceea ce (încă) nu credeți că este adevărat; stabilirea adevărului va determina formarea credinței. Pen-

tru a începe să demonstrezi ceva, nu este necesar să crezi de fapt că este dedusă concluzia p .

Cu toate acestea, pentru a demonstra p , trebuie să porniți de la premisele q , pe care dumneavoastră, sau aceia cărora le demonstrați p , le cunoașteți sau le credeți. Să presupunem că încep să vă demonstrez că există Dumnezeu pornind de la enunțul „tot ceea ce credea Maimonide este adevărat” în cazul acesta eu nu pot să nu iau în considerație obiecția dumneavoastră că nu credeți această, spunându-vă că, oricum, eu voi începe să demonstrez existența lui Dumnezeu. O demonstrație transmite convingere de la premisele sale la concluzia sa, așa încît trebuie să pornească de la premise (q) pentru care convingerea este deja formată ; în caz contrar, nu va fi nimic de transmis. Pe de altă parte, o explicație poate să introducă ipoteze explicative (q), cărora nu li s-a acordat credit încă, din care p urmează să fie dedus într-o modalitate explicativă. Reușita chiar a acestei deducții explicative poate să susțină ipoteza și să determine formarea credinței, credință inexistentă anterior.

Activitatea de a explica cum este posibil ceva nu este deloc nouă pentru filozofie, dar noi, aici, ne disociem de concepțiile anterioare cu privire la natura sa ; Kant, de exemplu, cerea filozofiei să fie apodictică, folosind numai principii care sînt sigure și necesar adevărate.

Pot fi oferite, totuși, explicații filozofice cu valoare ipotetică, ipotezele sau teoriile prezentate putînd fi admise numai în calitate de conjecturi sau chiar, la început, să nu fie admise deloc ; ele pot fi susținute spre a fi supuse ulterior revizuirilor sau pot fi introduse cu scopul de a vedea, în principiu, cum ar putea fi explicat p . A propune drept țel al filozofiei ca explicația să înlocuiască demonstrația nu înseamnă a sugera o activitate complet nouă care respinge toată activitatea filozofică anterioară. Aceasta ar fi absurd. Multe argumente importante, pe care le-au oferit filozofii, pot fi interpretate ca punere de întrebări cu caracter explicativ datorită incompatibilităților pe care aceste argumente par să le stabilească — de aceea filozofii sînt încontinuu interesați de paradoxuri — în timp ce alte argumente filozofice pot fi remodelate într-o formă explicativă, în așa fel încît să reprezinte mai degrabă explicații posibile decît pretense demonstrații. Într-adevăr, o mare parte din activitatea filozofilor, cu

deosebire cea de dată recentă, în opoziție cu discursul lor metafizic, se potrivește cu ușurință modelului explicativ; prezentarea explicită a țelului explicativ al filozofiei are virtutea de a legitima introducerea ipotezelor cu valoare explicativă, care sînt incerte.¹

Devierea de la țelul interpersonal al demonstrației are ca microefect modificarea posibilității de a introduce propozițiile într-o anumită ordine. Să luăm în considerație problema filozofică a scepticismului; aceasta a fost prezentată și urmărită ca problemă a respingerii punctului de vedere al scepticului, ca problema de a-i demonstra acestuia că știe într-adevăr ceea ce se îndoiește că știe sau de a-i demonstra că dumneavoastră într-adevăr știți ceea ce el neagă că știți. Preocuparea mea în legătură cu scepticismul este diferită, corespunzînd concepției despre filozofie ca activitate explicativă.

Scopul meu nu este să-l resping pe sceptic, să demonstrez că greșește, să-l conving, să introduc argumente și motivații care trebuie să-l convingă (dacă este rațional). Nefiind preocupat să-l conving pe sceptic, s-ar părea că nu iau în serios ceea ce spune acesta, dar într-un

¹ Filozofii au oferit, uneori argumente sau demonstrații, și anume argumente transcendente, în care sînt prezente considerații explicative. Atît explicațiile filozofice cit și argumentele transcendente pornesc de la un p , care este acceptat și caută ipoteze explicative q , care joacă un rol în apariția lui p . Totuși, un argument transcendental caută un q care este o condiție preliminară a lui p . ceva fără care p nu ar putea fi adevărat. În felul acesta, și acesta este scopul argumentului transcendentului, el argumentează pentru adevărul lui q ; q trebuie să fie adevărat pentru că p este adevărat și p nu ar putea să fie adevărat decît dacă și q este adevărat. Un argument transcendental începe cu întrebarea „cum este posibil p ?”, dar, din moment ce scopul său este să demonstreze ceva, el trebuie să găsească un q , care nu numai că explică posibilitatea lui p (ca parte a unui set de condiții suficiente pentru p), dar, de asemenea, este o condiție necesară pentru p . Dacă ne-ar interesa numai să explicăm cum este posibil p , o condiție suficientă ar fi de ajuns. Pentru problemele filozofice de care ne vom ocupa este destul de greu să invocăm condiții suficiente, fără să cercetăm, de asemenea, și pe cele necesare și să încercăm să demonstrăm că sînt necesare. Există o diferență între explicarea lui p *via* q și demonstrarea ideii că explicația corectă a lui p este q . Un argument transcendental încearcă să demonstreze pe q , demonstrînd că el este o parte a oricărei explicații corecte a lui p , demonstrînd că enunțul q este o condiție preliminară pentru posibilitatea lui p .

fel, eu iau mai în serios ceea ce spune scepticul decît o face cineva care, pur și simplu, încearcă să-l convingă. Dacă încerc să-l conving pe sceptic să accepte p , aceasta este sarcina departamentului relațiilor externe al sistemului meu de opinii. Trebuie să gășesc ceva, q , pe care scepticul îl acceptă (nu contează dacă și eu accept aceasta) din care el să tragă concluzia că p . Într-o discuție asupra scepticismului, dacă se spune q , cineva poate să aducă în mod concludent obiecția că scepticul nu va accepta, sau nu va fi nevoit să accepte, sau nu va trebui să accepte pe q , dacă scopul discuției este să-l convingem pe sceptic, sau să descoperim ce anume îl va convinge, sau trebuie să-l convingă. În încercarea de a-l convinge pe sceptic, ceea ce este relevant este cum stau laolaltă opiniile sale, de aceea este vorba de relații externe.

Dar încercarea de a da o explicație problemei cum este posibilă sau cum poate să fie posibilă cunoașterea, dat fiind ceea ce spune scepticul, este o sarcină care cade în seama biroului de afaceri interne al sistemului meu de opinii. Unele lucruri pe care le spune sau le scoate în relief scepticul (de exemplu că anumite situații sînt logic posibile), le accept; acestea sînt sau devin o parte a propriului meu sistem de opinii. Problema mea este că nu-mi dau seama (sau nu-mi mai dau seama, după ce a vorbit scepticul), cum se potrivesc, totuși, aceste lucruri cu alte lucruri din sistemul meu de opinii, și anume cu numeroasele convingeri că eu și alții cunoaștem anumite lucruri. Sarcina mea aici este să elimin conflictul, să pun în ordine propriile mele opinii, să arăt cum se potrivesc acele lucruri, pe care le spune scepticul și pe care eu le accept, cu alte lucruri pe care le accept. În felul acesta, eu privesc cu multă seriozitate ceea ce spune scepticul, pentru că recunosc faptul că ceea ce spune el creează o problemă pentru mine și opiniile mele. În felul acesta, încercînd să-mi explic mie însumi cum este posibilă cunoașterea, relevant este ceea ce accept eu; explicația nu este mai puțin acceptabilă pentru mine pentru motivul că scepticul respinge o parte a ei. Ţelul explicației legitimează demersul filozofului de a introduce propoziții drept ipoteze (acceptabile pentru el), în timp ce același demers ar fi exclus de ţelul alternativ al demonstrației datorită circularității sale (demonstrează scepticului că el cunoaște). Cu toate că ţelul meu nu este interpersonal,

presupun că nu dau dovadă de idiosincrasie în modul în care, ceea ce spune scepticul, prezintă o problemă pentru mine ; alții însă nu vor putea înțelege cum este posibilă cunoașterea, dacă acceptăm ceea ce spune scepticul. Dacă explicația pe care o ofer se sprijină numai pe lucruri pe care acești oameni pot, de asemenea, să le accepte, atunci ea va fi acceptabilă, deopotrivă, și pentru ei, indiferent dacă scepticul o acceptă sau nu, chiar dacă țelul meu nu este să le-o explic lor.¹

Aș putea descrie situația în felul următor. Eu îl iau pe sceptic mai puțin în serios decât o face cineva care își propune să-l convingă, preocupându-se de ceea ce gîndește sau continuă să gîndească scepticul ; dar eu iau ceea ce spune scepticul cu mult mai mult în serios decât o face cineva care pur și simplu își propune să-l convingă, pentru că eu consider ceea ce spune scepticul ca o problemă pentru mine, pentru opiniile mele. Problema mea nu dispăre dacă scepticul dispăre sau dacă scepticul spune că a glumit numai, că el crede într-adevăr că are cunoștințe. Dacă reușesc în ceea ce-mi propun, eu și alții ca mine învățăm de la sceptic, opiniile mele se schimbă și sînt reorganizate, în timp ce scepticul nu are nevoie să învețe ceva. În timp ce dacă cel care vrea să-l convingă pe sceptic reușește, acesta din urmă va învăța, deși pentru primul nu este necesar să se întîmple acest lucru. Nu îl iau pe sceptic destul de în serios pentru a dori să-l învăț ; iau însă destul de în serios ceea ce spune acesta pentru a dori să învăț de la el. Ar trebui subliniat că, deși constituie o problemă internă pentru sistemul meu de opinii lipsite de idiosincrasie), această sarcină nu este una internă ; totul este de a explica, de a înțelege (în cazul acesta) cum este posibilă cunoașterea.

Distincția dintre relațiile externe și interne ale sistemului meu de opinii aruncă o lumină și asupra unei alte

¹ Dacă totuși cuvintele scepticului vă conving sau vă determină să nu mai credeți că știți ceva, atunci nu vă mai revine sarcina de a da o explicație problemei cum este posibil să cunoașteți și nici o ipoteză nu va dobîndi sprijin (în ochii dumneavoastră) prin îndeplinirea acestei sarcini. Nu este totuși ceva necugetat să fii convins de argumentele scepticului, să ai mai multă încredere în ideea că incompatibilitatea aparentă pe care o invocă acesta este una reală decât în faptul că știți diferite lucruri ?

enigme. În discuțiile de etică se spune, uneori, „cum ar putea fi convins un anumit individ rău, să spunem Stalin Hitler sau Mao, că greșește ; dacă nu avem garanția că există vreun argument care să-l convingă, aceasta nu arată că etica, într-adevăr, este subiectivă, pur și simplu o chestiune de preferință sau opinie ?“ Problema este de ce considerăm că această posibilitate a unui dezacord nerezolvabil amenință obiectivitatea eticii, în timp ce, de exemplu, un dezacord nerezolvabil cu privire la problema dacă cineva, într-un ospiciu, este Napoleon sau Isus nu amenință, credem noi, obiectivitatea unor asemenea fapte chiar dacă nu există nici o cale de a putea convinge că greșește pe cel ce se înșală. Consider că distincția stă în acest punct bolnavul mental reprezintă o problemă pentru relațiile noastre externe, dar ceea ce spune nu cauzează dificultăți asupra modului în care se armonizează opiniile noastre în cadrul propriului nostru sistem de opinii. Deci, nu trebuie să ne îngrijoreze dacă anumite părți ale explicației noastre cu privire la motivele pentru care el nu este și nu poate să fie Napoleon sau Isus sînt respinse de către acesta. Avem o concepție generală despre istoria trecută, despre felul cum ajungem să cunoaștem anumite fapte despre ea, motivele pentru care (chiar dacă o „reîntoarcere“ este posibilă) nu oricine care pretinde că este Napoleon sau Isus poate să aibă dreptate, de ce unii oameni își creează iluzii importante cu privire la ei înșiși ș.a.m.d. Imaginea noastră generală despre lumea adevărilor istorice obiective și despre legătura noastră cu această lume ne determină să gîndim că știm de ce trebuie să fie greșite pretențiile celui ce se înșală ; noi avem o anumită concepție asupra modului în care putem ști și în care știm într-adevăr că acesta greșește. Dezacordurile care ne îngrijorează sînt acelea care se fixează asupra tensiunilor, anomaliilor sau neclarităților din interiorul propriului nostru sistem de opinii. Tocmai pentru că nu ne dăm seama cum este posibilă o etică obiectivă sîntem îngrijorați de dezacordurile morale nerezolvabile. Pentru acest motiv, noi nu trebuie, de fapt, să descoperim un dezacord de acest fel — dacă el nu există, noi îl vom inventa. Pentru că posibilitatea unor dezacorduri de felul acesta este aceea care ne îngrijorează ; ne îngrijorează pentru că nu ne putem da seama în mod clar cum poate să existe o etică obiectivă.

Dacă ne-am putea da seama cum ar fi posibilă o etică obiectivă, nu am atribui o importanță teoretică faptului că cineva nu ar putea fi convins să fie de acord.

Așadar, ceea ce este interesant din punct de vedere filozofic, ceea ce delimitează dezacordurile importante din punct de vedere filozofic de alte dezacorduri este problema internă ce ia naștere cu privire la propriile noastre opinii. Pentru că această problemă dă naștere unui interes filozofic, ne vom concentra asupra chestiunii explicative, mai degrabă decât asupra sarcinii, nesemnificative din punct de vedere filozofic, de a încerca să-l convingem pe celălalt.

Despre autori

FERDINAND GONSETH, filozof elvețian de limbă franceză, profesor de matematică și filozofia Științei la Școala Politehnică din Zürich. Concepția originală a lui Gonthet cu privire la natura cunoașterii umane în general și a demersului filozofic în special este cunoscută sub numele de *idoneism* sau *filozofia deschiderii la experiență*. Cele mai cunoscute lucrări ale lui Gonthet sînt *Les mathématiques et la réalité*, *La géométrie et le problème de l'espace*, *Le problème du temps*. Ideile lui Gonthet circula azi mai mult în spațiul culturii filozofice franceze, fără a fi găsit încă recepția cuvenită în mediul gîndirii anglo-saxone.

WILLIAM K. C. GUTHRIE, profesor de filozofie antică la Universitatea din Cambridge, este unul din cei mai importanți istorici contemporani ai filozofiei. Lucrarea lui fundamentală este o amplă istorie a filozofiei grecești (*A History of Greek Philosophy*) de la presocraticii timpurii pînă la neoplatonici. Prin întindere și putere de cuprindere această lucrare poate fi comparată doar cu cea publicată la începutul secolului de Th. Gomperz, cu specificarea că autorul a fost pus în situația de a cunoaște și domina un material istoric și de exegeză critică mult mai vast.

RICHARD M. HARE, renumit profesor de filozofie morală la Oxford, este autorul, între altele, al cărților *The Language of Morals* și *Freedom and Reason*. Eseurile sale pe teme etice au fost grupate în volumul *Essays on the Moral Concepts*.

EDMUND HUSSERL, profesor de filozofie la Freiburg, creatorul fenomenologiei, este unul din cei mai influenți filozofi ai secolului al XX-lea. Husserl își propune să restabilească locul central al filozofiei în sistemul științelor și să dezvolte filozofia ca „știință riguroasă”. Fenomenologia, înțeleasă ca aplicare a metodei analitic-intenționale asupra oricărui obiect po-

sibil, a fost concepută de Husserl ca filozofie universală și transcendentă. Opere principale *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Formale und transzendente Logik, Méditations cartésiennes, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

KARL JASPERS este unul dintre reprezentanții de seamă ai filozofiei existențialiste din secolul nostru. Și-a început activitatea academică ca cercetător în psihiatrie. Cartea sa, de mare răsunet în epocă, *Psychologie der Weltanschauungen* marchează reorientarea lui spre filozofie. A fost mulți ani profesor de filozofie la Heidelberg și, după război, la Basel. În perioada hitlerismului, Jaspers a fost declarat dușman al statului și supus persecuțiilor. Lucrări principale *Philosophie* și *Die grossen Philosophen*, fiecare în cîte trei volume, *Die geistige Situation der Zeit, Vernunft und Existenz, Von der Wahrheit, Von Ursprung und Ziel der Geschichte*.

ROBERT NOZICK este profesor de filozofie la Harvard University (S.U.A.). Prima sa carte, *Anarchy, State and Utopia* (1974), care apără cu vigoare într-o manieră foarte sofisticată și pasionată concepția libertară, a fost unanim recunoscută ca una dintre cele mai importante lucrări de filozofie politică din a doua jumătate a secolului nostru. Cartea a obținut și Premiul Național al Cărții în S.U.A.

Cu lucrarea *Philosophical Explanations* (1981), a cărei introducere este prezentată în actuala antologie, R. Nozick ne apare ca un filozof important, cu o concepție libertară distinctă și personală. Lucrarea argumentează în favoarea unui nou mod de a filozofa. În locul telurilor filozofice obișnuite, semi-coercitive, ale demonstrației și forțării indivizilor de a accepta concluzii, cartea propune explicațiile filozofice și înțelegerea drept scopuri ale demersului filozofic. Prin această schimbare cercetările filozofice se apropie mai mult de motivele originare ale interesului nostru pentru filozofie.

KARL R. POPPER, născut și format în Austria antebelică, a filozofiei, care se delimitează atât față de filozofia tradițională, ținutismul său critic reprezintă o nouă înțelegere și practica a filozofiei, care se delimitează atât față de filozofia tradițională cît și în raport cu filozofia analitică anglo-saxonă. Ontologia generală a lui Popper — teoria celor trei lumi — unifică ideile sale epistemologice, metodologice și social-politice. Opere principale *Logik der Forschung, The Open Society and its Enemies, The Poverty of Historicism, Conjectures and Refutations, Objective Knowledge*.

BERTRAND RUSSELL, matematician, filozof, gînditor social și moralist, s-a făcut cunoscut și prin răsunătoare luări de

poziție în problemele politice și ale vieții publice. Russell a conceput și a practicat filozofia în primul rând ca analiză logică. Socotit astăzi drept cel mai însemnat precursor al filozofiei analitice și al empirismului logic, Russell a exercitat o mare influență asupra dezvoltării gândirii anglo-saxone în secolul nostru. Multe din scrierile sale se adresează unui public mai larg, trezind atenție prin simplitate, culoare și umor britanic. Lucrări mai importante *Principia Mathematica*, în colaborare cu A. N. Whitehead; *The Problems of Philosophy*, *An Inquiry into Meaning and Truth*; *A History of Western Philosophy*; *Human Knowledge Its Scope and its Limits*.

ALFRED NORTH WHITEHEAD. Matematician, logician filozof englez (stabilit din 1922 în Statele Unite ale Americii la Harvard University), Whitehead este autorul uneia dintre cele mai originale construcții metafizice din filozofia secolului care a exercitat o influență profundă asupra științei, artei, teoriei educației, teologiei etc. Mari teorii sau programe de cercetare din știința actuală (termodinamica proceselor ireversibile a lui I. Prigogine, „fizica cuantică a procesului“, interpretarea mecanicii cuantice a lui D. Bohm ș.a.) se inspiră în mod direct din filozofia lui Whitehead. Opere principale *Principia Mathematica*, 3 vol. 1910—1913 (în colaborare cu Bertrand Russell) *Science and the Modern World* (1925) *Process and Reality* (1929), *Adventures of Ideas* (1933), *Modes of Thought* (1938).

JOHN W. N. WATKINS, elev al lui Popper, este unul din cei mai cunoscuți reprezentanți ai raționalismului critic în lumea filozofică contemporană. Este urmașul lui Popper la catedra de filozofie a cunoscutei London School of Economics. A publicat numeroase articole pe teme de epistemologie generală, metodologie, filozofia științei, filozofie socială și politică.

LUDWIG WITTGENSTEIN s-a născut la Viena în 1889 și a murit în 1951, la Cambridge. Lucrările sale fundamentale — *Tractatus Logico-Philosophicus*, apărut în 1921, și *Philosophical Investigations*, apărută postum, în 1953 — reprezintă două din cele mai influente cărți de filozofie ale secolului al XX-lea.

Textul publicat aici a fost elaborat între septembrie 1929 și decembrie 1930; el a fost citit, probabil, în cadrul societății „Ereticii“ Manuscrisul original nu avea nici un titlu.